





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

رقم الإيداع في دار الوثائق العراقيّة : 2465 لسنة 2021 م

ISSN : 2709-0841



◉مجلّة علميّة فصليّة تُعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد .
◉تصدر عن المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة .
◉العدد : (34) شوال 1446 هـ .



فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد الرابع والثلاثون
ربيع 2025 م
شوال 1446 هـ

تصدر عن

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة

(يعنى بالإستراتيجيّة الدينيّة والمعرفيّة)

العراق / النّجف الأشرف

ثورة العشرين / شارع البريد / مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الفكري






تدقيق اللغة العربيّة

د. فضاء ذياب

تدقيق اللغة الإنكليزيّة

د. حامد فياضي

التصميم والإخراج الفني

علي صاحب البرقعاوي

الترقيم الدوليّ : **ISSN: 2709 - 0841**

هاتف إدارة المجلّة : **00964-(7717072696)**

موقع المجلّة على شبكة الإنترنت :Aqeeda.iicss.iq

البريد الإلكتروني للمركز : Islamic.css@gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة : Aqeedah.m@gmail.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيّة : **2465** لسنة **2021** م .

عنوان الموقع : جمهوريّة العراق / النجف الأشرف – ثورة العشرين شارع البريد – مجمّع الإمام المرتضى  الفكري .

دليل المؤلّف

تستقبل (مجلَّة العقيدة) البحوث والدراسات الجادّة الرصينة وفق قواعد البحث العلميّ الآتية:

١. يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجيّة البحث العلميّ، وخطواته المعمول بها عالميًا.

٢. أن يكون البحث مرتبطًا بمحاور المجلّة الرئيسة الآتي ذكرها:

أ- الكلام القديم والجديد .

ب- الفكر المعاصر .

ت- شبهات وردود .

ث- مكتبة العقيدة .

ج- أدب العقيدة .

٣. تقديم ملخّص للبحث باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، في حدود صفحة واحدة، على أن تتضمن عنوان البحث كاملاً.

٤. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، جهة العمل، العنوان الوظيفي(إن وجد)، رقم الهاتف، البريد الإلكتروني.

٥. تكون الهوامش في متن كل صفحة والمصادر والمراجع في نهاية البحث، أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (chicago) وهي كالآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الترجمة، الطبعة، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع.

٦. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع والمصادر العربيّة، ويراعى في إعدادِهما الترتيب (الألف بائي) لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٨. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلّة للمرّة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة علميّة، كما يلزم أن يشار إلى اسم الجهة العلميّة، أو غير العلميّة، التي قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

٩. أن لا يكون البحث منشورًا في وسيلة نشر أخرى، وبخلافه يتحمل الباحث كل التبعات القانونيّة المترتِّبة على ذلك.

١٠. يقدم البحث مطبوعًا على ورق (A٤)، مع قرص مدمج (CD) وبما لا يقلّ عن (٢٥) صفحة بخط «simplified Arabic» حجم (١٦) للمتن، و(١٤) للهامش، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

١١. ترتيب البحوث في المجلّة خاضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتِب وأهمية البحث.

١٢. تخضع البحوث لتقويم سرّيّ؛ لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تقبل، ووفق الآليّة الآتية:

أ- يُبلَّغ الباحث باستلام المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها

أسبوع من تأريخ التسلّم.

ب- يُبَلَّغ أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج- البحوث التي يرى المقوّمون الحاجة إلى إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنشر في موعد أقصاه أسبوع واحد.

د- البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها بالرفض من دون ضرورة لإبداء أسباب الرفض.

هـ- يمُنح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية، ويعتمد ذلك على درجة تقييم البحث وأصالته.

سياسة النشر في المجلّة

تسعى المجلّة تقديم فرص متساوية لجميع الباحثين، حيث تقبل الأبحاث العلمية استنادًا إلى محتواها العلميّ وأصالتها، وترى المجلّة أنّ الالتزام بأخلاقيات النشر المهنية تُعد أهمية قصوى يجب على الباحثين والمحكّمين مراعاتها؛ لتحقيق أهداف المجلّة ورؤاها العلميّة.

وفيما يأتي بيان أخلاقيات النشر العلميّ الخاصّ بالمجلّة، ويتضمن لوائح وأنظمة أخلاقيّة خاصّة برئيس التحرير، وأعضاء هيئة التحرير، والمحكّمين، والباحثين، كما يتوافق مع مبادئ لجنة أخلاقيات النشر العالمية(COPE):

١) يقوم رئيس التحرير بمتابعة وتقييم البحوث تقييمًا أوليًا، والنظر

في مدى صلاحيتها للنشر، أو الاعتذار من النشر، قبل إرسالها إلى السادة المحكّمين.

٢) يتولىّ رئيس تحرير المجلّة بالتعاون مع هيئة التحرير وذوي الاختصاص من خارج هيئة التحرير مسؤولية اختيار المحكّمين المناسبين على وفق موضوع البحث، واختصاص المحكّم بسريّة تامة.

٣) تقدّم المجلّة في ضوء تقارير المحكّمين والخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجيّ ومعلوماتيّ للباحثين بمقدار ما يقتضيه البحث ويخدم جودته.

٤) الالتزام بعدم التمييز بين الباحثين على أساس العرق، أو الجنس، أو النوع الاجتماعيّ، أو المعتقد الدينيّ أو القيميّ، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومنهج البحث، ومهارات التفكير العلميّ في عرض الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

٥) تلتزم المجلّة بعدم استخدام أيّ عضو من أعضاء هيئتها، أو المحكّمينأفكار البحوث غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصّة.

٦) يتعهد الباحثون بأصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المهنيّة والأخلاقيّة والعلميّة، وما يترتب على ذلك من مصداقية عالية في تقديم النتائج من دون أي تغيير أو تحريف عليها.

٧) يلتزم الباحثون باستخدام الطريقة العلميّة الممنهجة في الوصول إلى الحقيقة.

٨) التزام الباحثين بالحيادية والابتعاد عن التعصب والتزمّت

والتمسك بالرأي والذاتيّة، وأن يكون الباحث منفتحًا على الحقيقة العلميّة.

٩) يلزم الباحثين اعتمادُ الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل إلى الرأي المنطقي المعزز بالأدلة.

١٠) يلتزم المحكّمون بالتأكد من خلو الأبحاث من الانتحال، كما يلزمهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي انتُحل منها.

إلى /
العدد :
التأريخ :

م / تعهّد وإقرار

يسرّ هيئة تحرير (مجلّة العقيدة) إعلام جنابكم الكريم بأنّها قد استلمتْ بحثكم الموسومبـ (...).

فيرجى تفضّلكم بملئ أنموذج التعهّد المرفق ربطًا في أقرب وقت ممكن؛ ليتسنى لنا المباشرة بإجراءات التقييم العلميّ، بعد استلام التعهّد .. مع التقدير ...

مدير التحرير

د. عمار عبد الرزاق الصغير

م / تعهّد وإقرار

إنيّ الموقّع في أدناه (...........................) وبحثي الموسوم بـ (...........................)

أتعهّد بما يأتي:

١- البحث غير منشور سابقًا، ولم أقدّمه لأية جهة لنشره كاملاً أو ملخصًا، وهو غير مستلّ من رسالة، أو أطروحة، أو كتاب أو غيرها.

٢- التقيّد بتعليمات النشر وأخلاقياته المطلوب مراعاتها في البحوث المنشورة في المجلّة، وتدقيق البحث لغويًا.

٣- الالتزام بتعديل البحث حسب ملاحظات هيئة التحرير المستندة إلى تقرير المقيّم العلمي.

٤- عدم التصرّف بالبحث بعد صدور قبول النشر من المجلّة، إلاّ بعد حصولي على موافقة خطّيّة من رئيس التحرير.

٥- حمل المسؤوليّة القانونيّة والأخلاقيّة عن كل ما يرد في البحث من معلومات.

كما أقرّ بما يأتي:

١- ملكيّتي الفكريّة للبحث.

٢- التنازل عن حقوق الطبع والنشر والتوزيع -الورقي والإلكتروني- كافّة لمجلّة العقيدة أو من تخوّله.

وبخلاف ذلك أتحمّل التبعات القانونيّة كافّة، ولأجله وقّعت.

اسم الباحث: (..)

اسم الوزارة والجامعة والكليّة أو المؤسّسة التي يعمل بها الباحث:

(..)

البريد الإلكترونيّ للباحث (..)
رقم الهاتف: (...)

أسماء الباحثين المشاركين إن وجدوا (...)

توقيع الباحث

التاريخ//٢٠٢ م الموافق://١٤٤هـ

دليل المقوّمين

تحرص (مجلّة العقيدة) على ضمان أعلى درجات الكفاءة والإنصاف في عملية التقويم، فضلاً عن ضمان توحيد آليّة التقويم، والاتفاق على مراحلها، وتأكيد أهمية استيفاء معايير التقويم المنصف والدقيق؛ لذلك نرى أن المهمّة الأساسيّة للمقوّم العلميّ للبحوث، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصّصه العلميّ بعناية فائقة، ويقوّمه على وفق منظور علميّ أكاديمي ّلا يخضع لآرائه الشخصيّة، ثم يقوم بتثبيت ملحوظاته الصادقة حول البحث.

وأن يُعاد البحث إلى المجلّة في مدة لا تتجاوز خمسة عشر يومًا، ويتم التقييم على وفق المحددات الآتية:

١) مدى اتساق العنوان مع المحتوى.

٢) سلامة المنهج العلميّ المستخدم مع المحتوى.

٣) مدى توثيق المصادر والمراجع وحداثتها.

٤) الأصالة والقيمة العلميّة المضافة في حقل المعرفة.

٥) توافق البحث مع السياسة العامة للمجلّة، وضوابط النشر فيها.

٦) عدم الاستلال من دراسات سابقة، ومع ثبوت الاستلال يلتزم المقوّم ببيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلّة.

٧) بيان ما إذا كان ملخّص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته، باللغتين العربيّة والانكليزية.

٨) بيان مدى استناد النتائج التي توصل إليها الباحث إلى الأطر النظرية التي اعتمد عليها.

٩) عملية التقويم تتم بشكل سرّي، وليس من حقِّ المؤلّف الاطلاع على أيّ جانب منها، وتسلّم الملحوظات مكتوبة إلى مدير التحرير.

١٠) إن ملحوظات المقوّم العلميّة وتوصياته ستعتمد بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر من عدمه.

افتتاحية العدد /

الدراسات و التحقيق




تنزيه الذات الإلهيّة سبيل للتوحيد الخالص

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[1]

مدير التحرير
د. عمّار عبد الرّزّاق علي الصَّغير

يمثّل التوحيد الإلهيّ حصيلة جملةٍ من المطالب التي تهدف إلى إثبات غرضين، الأول: تفرّد الله تعالى بكلّ كمالٍ وجمالٍ على نحو الإطلاق والدوام، والثاني تنزيه الذات الإلهيّة عن الشريك والقبائح وما لا يليق. فإنّ الاختلافات الكلاميّة نشأ معظمها من رفض صفات الثبوت، فاضطرّ البحث الكلامي إلى توسيع البحث في صفات السلب، وعلى وفق هذا التصنيف نعقد برهان ذلك في هذه الورقة لغرض الوصول في البحث إلى التوحيد الخالص.

قسّم العلماء جهات النظر إلى توحيد الواجب الحقّ على ثلاثة أنظار: الذات، والصفات، والأفعال، وجميعها تهدف الى إثبات الكمال، وتنزيهه تعالى عن الكثرة وتعدّد القدماء، وإجلاله عن القبح، فتنزيهه أولاً: عن الشريك والمثيل اقتضى امتناع الكثرة والعدد في مرتبة الذات، وخلاصتها تنزيه من الاشتراك معه (عزّ وجل) في العمل والتدبير والخلق، وغير ذلك ممّا يقتضيه تعدّد الآلهة؛ ليكون وحده تعالى من يستحقّ العبادة والامتثال، ويتحقّق التوحيد المحض.

وتنزيهه ثانيًا: عن التركيب من الأجزاء العقليّة والماديّة؛ لأنّه ذاتٌ بسيطةٌ لا تكثّر فيها، ولا تقبل التقسيم لا في الذهن، ولا في الخارج؛ «لأنّه لا ماهية

---

[1] الأنبياء، ٢٥.

له، وما لا ماهية له ليس له أجزاء عقلية والّتي هي الجنس والفصل"[١]. فضلاً عن الأجزاء الماديّة، فـليس مركّبًا من الأجزاء الخارجيّة والمقدارية، إنّه سبحانه منزّهٌ عن الجسم والمادّة.

وقد أطلق المتكلّمون على الأول التوحيد الواحدي، أي لا ثانيَ له، وعلى الثاني التوحيد الأحدي، أي لا جزء له[٢]، في ذاته تعالى فوجوده ليس زائد عن ذاته، وفي صفاته فصفاته ليست زائدةً عن ذاته؛ إذ الصفات عين الذات. فعن الإمام الباقر عليه السلام « **إنّه (تعالى) واحدٌ أحدٌ صمدٌ أحديّ المعنى، وليس بمعانٍ كثيرة مختلفة** »[٣]. فحاصل التنزيه في التوحيد نفي الكثرة في مرتبة الذات؛ لأنَّ الحقّ عين ذاته، ونفي الكثرة بعد الذات لأنّ الصفات عين الذات.

إذًا التوحيد الذاتي يمتنع معه التعدّد والتركيب، وإنّ جميع الأنبياء دعوا الى توحيد الله (عزّ وجلّ)، ونفي ما سواه من الآلهة.

فلو أمكن الشريك والتعدّد لتمّ إرسال من يمثّلهم، ولبان أثرهم، ولتعدّد الأثر، وأختلف في الواقع، خلافًا لما نراه من وحدة النظم الكونيّة، ووحدة نسق عالم الوجود؛ فإنّ وحدة النظام الكوني وجريانه على نسقٍ واحدٍ منّظمٍ دليل التوحيد الذاتي للخالق الموجود المدبّر المُحكِّم.

وقد تمّ الاستدلال لإثبات التوحيد الذاتي بطائفةٍ من الأدلة النقليّة مثل سورة التوحيد، والأدلّة العقليّة سواء المستمدة من النصوص الدينية؛ مثل برهان التمانع

[١] الربّاني الگلپايگاني، علي، محاضرات في الإلهيّات ،٣٦-٣٧. والوجه في انتفاء الماهية عنه تعالى بهذا المعنى هو أنّ الماهيّة من حيث هي هي، مع قطع النظر عن غيرها، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فكلّ ماهيّة من حيث هي، تكون ممكنة، فما ليس بممكن، لا ماهيّة له، واللّه تعالى بما أنّه واجب الوجود بالذات، لا يكون ممكنًا بالذات فلا ماهيّة له. م.ن.٣٧.

[٢] السبحاني، جعفر، الإلهيّات على هدى الكتاب والسُّنة والعقل، ١١/٢.

[٣] الصدوق، التوحيد، تحقيق هاشم الحسيني، جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، ص١٤٤.ح ٩ باب صفات الذات، وصفات الأفعال.

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آَلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [١]، أو المستمدة من الأدلة الصرفة التي قدّمها المتكلّمون؛ مثل بساطة الذات، أو كونه صرف الوجود.

أمّا التوحيد الصفاتي وهو اتصاف الله بصفات الكمال المطلق، مثل العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام، فلقد عرضت فيه مجموعة من النظريات القائمة على تنزيه تعالى عن زيادة الصفة عن الذات؛ لاستلزام الزيادة الكثرة والتركيب، وتعدّد القدماء والافتقار، ولا خلاص من محذور هذه السوالب إلاّ بالقول بالنظريّة الأساس، وهي عينيّة الصفات الإلهيّة للذات، ورد النظريّات الأخرى لاستلزامها النقص المتقدّم.

انقسم المتكلّمون في بيان علاقة الصفات بالذات الإلهيّة على قسمين، القسم الأول القائلون: بعينيّة الصفات للذات الإلهيّة، والقسم الثاني القائلون: بزيادتها على الذات؛ بلحاظ إنّ الذات لا تمتلك هذه الصفات على نحو الحقيقة، سواء بنيابتها عنها أم تلبّس الذات بأحوالٍ خاصّةٍ تقوم مقام الصفة.

أمّا عينيّة الصفات للذات فلأن الذات بسيطةٌ لا تركيب فيها ولا تكثّر، فقد اتّحدت واقعيّة الصفة وواقعيّة الذات بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ، ومصداقٍ واحدٍ لكلا المفهومين، وذلك ما يوجب غناه عمّا وراء ذاته [٢]؛ ولأنّ الصفة ضروريةٌ لها، ولا يمكن أنْ تنفك عنها، فهي متحدةٌ بالذات ولا تغايرها، إذ المصداق الخارجي واحدٌ وانْ اختلف المفهوم وأعطى معنى الاثنينيّة [٣]؛ ولعلّ هذا هو محلّ اشتباه بعض الفرق الإسلاميّة في عينيّة الصفات للذات، فإنّها تعنى بالتغاير على نحو المفهوم الذهني بين الذات والصفات، وليس المصداق الواقعي، أي إنّ التغاير والتعدد راجعٌ إلى عالم المفهوم، أمّا العينيّة فهي راجعة إلى مقام الواقع العيني.

---

[١]الأنبياء: ٢٢.

[٢] ظ: السبحاني، جعفر، الإلهيّات على هدى الكتاب والسُّنة والعقل، ٣٧/٢-٣٨.

[٣] العلامة الحلي، شرح تجريد الاعتقاد، ٢٩٦.

وإنّ البحث قائم حول الزيادة الحقيقيّة بين الذات والصفة، وليس الذهنيّة المفهوميّة. على أنّ وحدة الذات والصفة لا تؤثّر في بساطة الذات؛ لأنّها غير مركّبةٍ من الصفات، ولا الصفات جزء منها[١].

يقول الإمام الصادق عليه السلام في عينيّة الصفات الإلهيّة للذات: «لم يزل اللهُ (جلّ وعزّ) ربُّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور»[٢].

إذ القول بعدم عينيّة الصفات آيل إلى أمورٍ ثلاثة: خلو أصل الذات الإلهية من الصفات الكماليّة، واثنينيّة الذات بتركّبها مع الصفات؛ لأنّها حينها متباينة عن ذاته زائدة عليه، ممّا يستلزم الكثرة والتركيب، والثالث افتقاره (عزّ وجلّ) إلى موجد لهذه الصفات خارج عن ذاته؛ يفيض عليه الكمال، والواجب منزّه عن الاحتياج لغير ذاته[٣].

ويعلّل المتكلّمون ذلك بأنّ الافتقار دليل الإمكان، إذ قسّموا الموجود إلى واجبٍ وممكنٍ «فواجب الوجود هو الذي لا يفتقر في وجوده إلىٰ غيره، ولا يجوز عليه العدم، وهو الله تعالىٰ. وممكن الوجود هو الذي يفتقر في وجوده إلىٰ غيره، ويجوز عليه العدم، وهو ما سوى الله تعالىٰ، وهو العالَم. فلو كان البارئ تعالىٰ ممكن الوجود لافتقر إلىٰ مؤثِّر، والمفتقر ممكن»[٤]

[١] ظ: الرباني الگلپايگاني، علي، محاضرات في الإلهيات، ٤٤.

[٢] الشيخ الصدوق، التوحيد، مصدر سابق، ص١٣٩. ح١ باب صفات الذات وصفات الأفعال

[٣] يقول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام): «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة فمن وصفه ....جهله» الصدوق، التوحيد، الباب، ٢٩/٨. وهذا متعارضٌ مع معنى واجب الوجود لذاته الذي يقتضي الغنى وعدم الحاجة فهو غني وكامل بذاته.

[٤] الشيخ الطوسي، رسالة في الاعتقادات، ١٠٤ نقلا عن موسوعة التراث الإمامي في علم الكلام، ٢٥/٥.

ومن خشية الوقوع في نتيجة ذلك تأتي ضرورة القول بعينيّة الصفات، وأنّها عين الذات كالعلم والقدرة؛ ليضع ذلك في حقل التوحيد، وهو ما أطلق عليه بالتوحيد الصفاتي، الذي اختارته مدرسة أهل البيت عليهم السلام، والحكماء، وجمهور متكلّمي الإمامية والمعتزلة.

هذه النظرية تدحض بدورها جميع الآراء في التوحيد الصفاتي التي يختلّ فيها ميزان التنزيه وإنْ ادّعته. وجميع ما سوى ذلك يدلّ على زيادة الصفة على الذات، وهذه الزيادة نوعان:

النوع الأول: الزيادة الصريحة[١]: حاصلها أنّ الصفة مباينة للذات؛ لأنّ أصل الصفة يلزم أنْ تكون مغايرةً للموصوف، وهذا يستلزم الكثرة والتركيب والحاجة وتعدّد القدماء، وهو باطل بعينه.

النوع الثاني: الزيادة الضمنيّة: مثل نيابة الذات عن الصفة[٢]، أو ثبوت الصفة للذات لطرو أحوالٍ خاصّةٍ على الذات، فتفتقر الذات إلى حقيقة الصفة. فلو لم تتخذ الذات هذا الحال فلا صفة لها، فالصفة معلولةٌ للذات، وحال الذات علةٌ للصفة؛ إذًا الصفة لا موجودة ذاتًا ولا معدومة[٣]. ومرد هذه النظرية إلى أنّ قدماء المعتزلة قد حاولوا التخلّص من شبهة التعدّد في القدماء، ووجود إلهين في مسألة الصفة والذات؛ فقالوا بنيابة الذات عن الصفة في عملها وآثارها[٤]. بأنّ الذات عالمةٌ بلا صفة علم، وقادرةٌ بلا صفة قدرة، أي لا تنسب إليه الصفة[٥]، وهذه

[١] ظ: ذهب إليها بعض الكراميّة والأشاعرة القدماء كأبي حنيفة (ت:١٥٠هـ) ورفضته الإمامية. خسروبناه، عبد الحسين، الكلام الإسلامي المعاصر، ١/١٠٥.

[٢] قال بها بعض المعتزلة لتغاير الذات عن الوصف ولاستحالة نفي الصفة عنه. ظ: السبحاني، الإلهيّات، ٣٤/٢.

[٣] ظ: البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ١٨٢.

[٤] الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٤٧/٨.

[٥] الخوارزمي بن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، ٦٨.

مغالطةٌ ظاهرة الضعف؛ إذ كيف يتّصف بشيءٍ دون أصل صفته؟! إذًا هو فرضٌ تخيّلي مجازي، لا حقيقي.

المؤاخذات على القول بزيادة الصفات على الذات

والمؤاخذ على الزيادة بكلّ أطيافها أنّ فرض المغايرة بين الصفة والموصوف متصوّرٌ في الممكنات؛ لأنّ الصفة عارضةٌ عليها، أمّا في الذات الإلهيّة فالصفة قائمةٌ بذاته لا عارضة؛ لأنّها عين الذات[١]؛ إذ الزيادة تقتضي حاجة الواجب إلى غيره، بل افتقار الواجب لفعل الصفة؛ فعلم الذات الإلهيّة مثلاً بسبب أثر صفة العلم فيها، وليست ذاتيًّا لها، وقدرة الذات بسبب أثر صفة القدرة، وليست ذاتيّة فيها؛ لهذا تكون زائدةً على حقيقة الذات، وإنْ كانت قديمةً بقدمها ولا تنفكّ عنها[٢]؛ وذلك ما يستلزم تعدّد القدماء، والتركّب من الذات والصفة.

وممّا تقدم نستظهر أنّ الإمامية ترفض هذه النظريّة للأسباب الآتية:

السبب الأول: تنزيه الذات الإلهيّة عن النقص والافتقار بخلوها من الصفات الكماليّة [٣]؛ إذ إنّها ستخلو منها قبل الاتصاف، فالعلم والقدرة والحياة لا تتصف بها الذات قبل حلول الصفة، فمثلاً علم الله لا يتحقّق قبل الاتصاف بصفة العلم؛ فيلزم أنّه – تعالى عن ذلك- لم يكن عالماً قبلها! ناهيك عن حاجته ـ تعالى عن ذلك علواً كبيراً ـ الى الوساطة لإيجاد الصفة، وهذا يعني أنّ الذات الإلهيّة تكتمل

[١] السبحاني، الإلهيات، ٣٧/٢.

[٢] ظ: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، ١٦٢و ٢٩٨.الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ١١٠. الغزالي، الاعتقاد، ٨٤. وذكر الشيخ المفيد أنّه « أحدث رجلٌ من أهل البصـرة يُعرَف بالأشعري قولاً خالف فيه ألفاظ جميع الموحّدين ومعانيهم فيما وصفناه، وزعم أنَّ لله ﷻ صفات قديمة، وأنَّه لم يزل بمعان لا هي هو ولا غيره، من أجلها كان مستحقًّا للوصف بأنَّه عالمٌ حيٌّ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ متكلّمٌ مريد، وزعم أنَّ لله ﷻ وجهًا قديمًا وسمعًا قديمًا وبصـرًا قديمًا ويدين قديمتين، وأنَّ هذه كلّها أزلية قدماء، وهذا قول لم يسبقه إليه أحدٌ من منتحلي التوحيد فضلاً عن أهل الإسلام». أوائل المقالات، ٥١-٥٢.

[٣] ظ: الفيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، ٨٤/١.

بغيرها! فينتفي بذلك الكمال الذاتي[١]. فإمكان سلب حقيقة الصفة عن الذات يلزم منه أنْ يكون اتصاف الذات بها غير حقيقي، وإذا أمكن السلب استلزم الضد، فبدل العلم يكون الجهل، وتعالى الله عن ذلك.

السبب الثاني: تنزيهه تعالى عن الشريك في القدم، وتعدّد الواجب بذاته؛ لأنّ ذلك يستلزم بطلان القدم ولزوم التسلسل[٢]؛ لأنّ « هاهنا موجودًا بالضرورة، فهو إمَّا واجب أو ممكن، فإن كان الأوَّل فهو المطلوب، وإنْ كان الثاني فلا بدَّ له من مؤثِّر، فإمَّا أنْ يدور أو يتسلسل وهما باطلان، أو ينتهي إلىٰ الواجب[٣]...

---

[١] ظ: الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين، ٢١٧. واللوامع الإلهيّة في المباحث الكلامية، ١٦٠. والشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٤٨/٨.

[٢] ظ: الحمصي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، ١٣٩/١. نقلا عن موسوعة التراث الإمامي في علم الكلام، ٣٣/٥.

[٣] للمقداد السيوري تفصيل ذكر فيه « أنَّ هاهنا ماهيّات متَّصفة بالوجود الخارجي بالضـرورة، فإنْ كان الواجب موجودًا معها فهو المطلوب، وإنْ لم يكن موجودًا يلزم اشتراكها بجملتها في الإمكان؛ إذ لا واسطة بينهما، فلا بدَّ لها من مؤثِّر حينئذ بالضـرورة، فمؤثِّرها إنْ كان واجبًا فهو المطلوب، وإنْ كان ممكنًا افتقر إلىٰ مؤثِّر، فمؤثِّره إنْ كان ما فرضناه أوَّلًا لزم الدور، وإنْ كان ممكنًا آخر غيره ننقل الكلام إليه ونقول كما قلناه أوَّلًا، ويلزم التسلسل، فقد بان لزومها ... وأمَّا التسلسل فهو ترتّب علل ومعلولات بحيث يكون السابق علَّةً في وجود لاحقه، وهكذا، وهو أيضًا باطل؛ لأنَّ جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنةً لاتِّصافها بالاحتياج، فتشترك بجملتها في الإمكان، فتفتقر إلىٰ المؤثِّر، فمؤثِّرها إمَّا نفسها أو جزؤها أو الخارج عنها، والأقسام كلّها باطلة قطعًا.
أمَّا وجه بطلان الأوَّل، فلاستحالة تأثير الشـيء في نفسه، وإلَّا لزم تقدّمه علىٰ نفسه، وهو باطل كما تقدَّم. وأمَّا وجه بطلان الثاني، فلأنَّه لو كان المؤثِّر فيها جزءها، لزم أن يكون الشـيء مؤثِّرًا في نفسه، لأنَّه من جملتها وفي علله أيضًا، فيلزم تقدّمه علىٰ نفسه وعلله، وهو أيضًا باطل. وأمَّا وجه بطلان الثالث، فلوجهين:
الوجه الأوَّل: أنَّه يلزم أنْ يكون الخارج عنها واجبًا، إذ الفرض اجتماع جملة الممكنات في تلك السلسلة، فلا يكون موجودًا خارجًا عنها إلَّا الواجب، إذ لا واسطة بين الواجب والممكن، فيلزم مطلوبنا.
الوجه الثاني: أنَّه لو كان المؤثِّر في كلِّ واحد واحد من آحاد تلك السلسلة أمرًا خارجًا عنها، لزم اجتماع علَّتين مستقلَّتين علىٰ معلول واحد شخصـي، وذلك باطل، لأنَّ الفرض أنَّ كلَّ واحد من آحاد تلك السلسلة مؤثِّر في لاحقه، وقدْ فُرِضَ تأثير الخارج في كلِّ واحد منها، فيلزم اجتماعَ علَّتين علىٰ معلول واحد شخصـي، وهو محال، وإلَّا لزم استغناؤه عنهما حال احتياجه إليهما، فيجتمع النقيضان، وهو محال، فبطل التسلسل المطلوب، وقد بان بطلان الدور والتسلسل، فيلزم مطلوبنا، وهو وجود الواجب تعالىٰ» النافع يوم الحشر، ٢٢_٢٤.

وللمتكلِّمين طريقة أُخرىٰ قويَّة، هي أنَّ الأجسام محدَثة، فلا بدَّ لها من محدِث، فإنْ كان ذلك المحدِث قديمًا فهو المطلوب، وإلاَّ لزم تسلسل الحوادث وهو محال؛ لأنَّ حادثًا ما إنْ كان أزليًا لزم التناقض، وإلاَّ فالكلُّ حادث»[١].

وأمّا جهة النظر إلى النوع الثالث من التوحيد وهو **التوحيد الأفعالي** فحاصله تأثير الفعل الإلهي في الوجود، وعدم استقلال الموجودات بأفعالها ولا استغنائها عن الواجب[٢]، على هذا يمكن القول « إنّ فاعلية الحقّ (جل وعلا) تقع في طول فاعلية الموجودات الأخرى. وما قوله تعالى ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى**﴾[٣]. إلاّ للإشارة إلى تلك العلاقة الطوليّة بين الرمي الإلهي والرمي البشري»[٤]، فلا استقلال في الفعل البشري، وإنمّا هو تابع ومشفوع بالإذن الإلهي الذي يمنحه القدرة للقيام بالأفعال ﴿... **وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ**﴾[٥] فيربط الفعل الإنساني بالفعل الإلهي ويعلّقه به، وينفي عنه الاستقلال، إذ العلاقة طوليةٌ بينهما؛ إذ ليس الإنسان مفوّضًا كما ذهبت المعتزلة، ولا مجبورًا كما ذهبت الأشاعرة؛ بل هو بينهما، فلا جبر ولا تفويض، ولكنْ أمرٌ بين الأمرين، كما قال أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

فالمعتزلة ينسبون الفعل للفاعل الممكن المباشر مطلقًا، ولا يرون تأثير الواجب فيه؛ لذا قالوا بالتفويض، والأشاعرة ينسبون الفعل للواجب وليس للعبد

[١] العلامة الحلي، مناهج اليقين، ٢٤٢، نقلاً عن موسوعة التراث الإمامي في علم الكلام، ٨٣/٥.

[٢] لأنّ الاستقلال يثبت واجب الوجود عند الممكن.

[٣] الأنفال: ١٧.

[٤]خسروبناه، عبد الحسين، الكلام الاسلامي المعاصر، ١٠٦/١.

[٥] المائدة: ١١٠.

إلّا أن يكون محلاًّ له، مجبراً عليه؛ لذا قالوا بالجبر؛ وإنّما اختار المعتزلة التفويض هروبًا من الجبر وحفظًا للعدل الإلهي، واختار الأشاعرة الجبرَ حفظًا للتوحيد الأفعالي، وهذا عائدٌ أيضًا إلى فهم نظام العلل في الوجود وأثرها؛ إذ نفى الأشاعرة علاقة العلّية بين الموجودات، وجعلوها قائمةً على أساس العادة والاتفاق الدائم، وأثبت المعتزلة علاقة العليّة؛ فنفوا إمكان انتساب فعلٍ واحدٍ إلى فاعلين.

والحقّ كما يرى الإمامية بأنّ الإرادة الإلهيّة اقتضت السماح للإنسان أنْ يفعل أو يترك بإرادةٍ إنسانيةٍ حرّة، لكنّها غير خارجة عن قدرة الله، وإرادته، بل نسب القرآن للأسباب الطبيعية الماديّة كثيراً من الأفعال التي خلقها الله في عالم المادة، مثل: ﴿**وَتَرَى الأرضَ هامِدَةً فَإذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيْجٍ**﴾ [1]، فنسب الإنبات إلى الأرض. ومن هنا لا مانع من أنْ تنسب أفعال الإنسان إلى إرادته، كما لا ضير من نسبتها إلى الإرادة الإلهيّة، فيثبت التوحيد الأفعالي، دون أنْ يلزم القول بالجبر، أو ينثلم الإيمان بالعدل الإلهي[2]؛ فإنّ «السببيّة الإمكانيّة (أعمّ من الطبيعيّة وغيرها) ليست في عرض السببيّة الإلهيّة، بل المقصود أنّ هناك نظامًا ثابتًا في عالم الكون تجري من خلاله الآثار الطبيعيّة والأفعال البشريّة، فلكلّ شيءٍ أثرٌ تكوينيّ خاصّ، كما أنّ لكلّ أثرٍ وفعل مبدأً فاعليًّا خاصًّا، فليس كلّ فاعلٍ مبدأً لكلّ فعل، كما ليس كلّ فعلٍ وأثرٍ صادرًا من كلّ مبدأ فاعلي، كلّ ذلك بإذن منه سبحانه، فهو الّذي أعطى السببيّة للنّار كما أعطى لها الوجود، فهي تؤثّر بإذنٍ وتقديرٍ منه سبحانه، هذا هو قانون العلّية العامّ الجاري في النظام الكوني الّذي يؤيّده الحسّ والتجربة، وتبتني عليه حياة الإنسان في ناحية العلم والعمل»[3].

ومن ثم إنّ التوحيد الأفعالي لا يعني إنكار العلل الطبيعية، بل يعني الاعتراف

[1] الحج: ٥.

[2] خسروبناه، عبد الحسين، الكلام الاسلامي المعاصر، ١/١٠٧-١٠٨.

[3] الرباني الگلپايگاني، علي، محاضرات في الالهيات، ٥٠.

بأنّ للعلل كالشمس والنار والسيف دورًا في ظهور آثارها، وأنّ هذه الآثار هي من خواصّ هذه العلل، ومع هذا الاعتراف لا بدّ من الإذعان بأنّه لا مؤثّر حقيقة في صفحة الوجود إلاّ اللّه، وأنّ تأثيره سبحانه على نحو الاستقلال، وأمّا تأثير ما سواه من المؤثّرات إنمّا هو في ظلّ قدرته تعالى، فمنه تكتسب الشمس القدرة على الإشراق والإضاءة، ومنه تكتسب النار خاصيّة الإحراق والحرارة، وأنّه تعالى هو الذي منح هذه العلل والأسباب هذه الخواص، وأعطاها هذه الآثار، كما منحها وجودها قبل ذلك[١].

ولكلّ فعلٍ جهتان من النظر (جهة أصل وجود الفعل، وجهة الفاعل المباشر)، وحسن الفعل وقبحه يستند إلى الفعل المباشر. أما أصل وجود الفعل فهو يرجع إلى الله؛ ولأنّ وجود الفعل تابعٌ للوجود، وكلّ وجودٍ حسن، فأصل وجود الفعل متصفٌ بالحسن والجمال، ولا يتّصف بالقبح؛ لأنّه وجود، والوجود حسنٌ بذاته.

ووفقًا لهذا فالأفعال تستند إلى الأسباب المباشرة، وتنتسب إليه تعالى طوليًّا في وقت حدوثها؛ لأنّه منشأ العلل، فالمعلول ينتسب إليه وإلى الطبيعة في وقتٍ واحد؛ إذ إنّ العلل الطبيعية دورها الإعداد للمعلول(الفعل)، أما الواجب فهو العلّة الحقيقية التي تفيض الوجود على المعلول.

ووفقًا لما تقدّم فالتوحيد الأفعالي حاصله إسناد جميع الأفعال لله تعالى - من غير شريكٍ أو معينٍ لأنّه غني عن الغير-، سواء في الخلق فحتى أفعال الإنسان من دون جبرٍ[٢]، أم في الربوبية فهو وحده مدبّر عالم الممكنات الغيبيّة والطبيعيّة، وهو المقنّن المشرّع[٣]، وفي المالكية فهو المالك المطلق، ولا مانع من اتصاف

[١] ظ: السبحاني، جعفر، الفكر الخالد في بيان العقائد، ٤٩/١.

[٢] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ٨٨/١٥.

[٣] م. ن، ١٨٠/٢٠.

الإنسان بالمالكيّة الخاصّة بإذنه تعالى سواء مالكية طبيعيّة أم تشريعيّة[١]، وفي الحاكميّة فهو صاحب الولاية التكوينيّة والتشريعيّة للكون والأنسان، وله الأمر والحكم في شتى الجوانب، ولا مانع من حكم الإنسان بلا استقلال عنه؛ وإنّما بالتبع له تعالى، سواء لعامة الإنسان أم الأولياء والأنبياء[٢].

وعلى هذا تنحصر الفاعليّة المستقلّة فيه (عزّ وجلّ)، فأيّ فعلٍ يصدر من غيره فهو بتفويضٍ منه له بلا استقلال عنه؛ وإنّما بإذنه وإرادته وتفويضه، وتكون أفعال غيره سلسلةً تنتهي بالعلة الموجدة، أي واجب الوجود وموجده، فهي تنسب إليه بوصفه مسبّب الأسباب[٣].

في بحوث التوحيد التي يستعرضها هذا العدد من مجلة العقيدة مطالب ناظرةٌ إلى ما تقدّم هنا، وفيها تفصيلاتٌ واستدلالاتٌ اعتنت ببحث التوحيد، لاسيّما التوحيد الأفعالي، وفي العدد أبحاثٌ كلاميةٌ أخرى ناظرةٌ إلى الإيمان، ويطالع القارئ في حقل الدراسات بحثين في ردّ شبهاتٍ عن التوحيد، وبحثًا حول النبوّة وأنواعها.

نأمل أنْ تُقدّم أبحاث هذا العدد منفعةً معرفيّةً للقرّاء الكرام وعقيدتهم.

واللهُ وليُّ التوفيق.

النجف الأشرف / الرابع والعشرون من شوال / ١٤٤٦هـ

٢٠٢٥/٤/٢٢

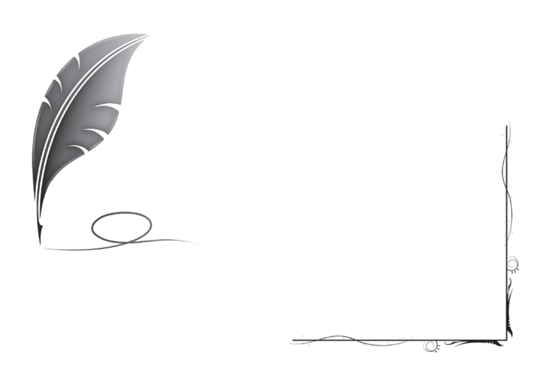
[١] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ٢٩٤/٥.

[٢] خسروبناه، عبد الحسين، الكلام الإسلامي المعاصر، ١٠٠/١-١٠١.

[٣] ولهذا المفهوم من سببيّة الأسباب ـ ضمن أنّها جميعًا بقبضة الله تعالى الذي هو مسبّب الأسباب ـ تأثيرٌ كبير في مسار تربية الإنسانية؛ فهو يمنع الإنسان من ناحية عن الرهبانيّة أو ترك الأسباب، أو ترك الاستعانة بالوسائل المادّيّة في تحصيل الأغراض والحاجات، ومن ناحية أُخرى من اللهث وراء الأسباب أكثر من القدر المعقول، أو الاضطراب من جرّاء عدم توفّر الأسباب على الرغم من السعي المتوسّط غير المُضني وراءها، أو النقص في التوكّل على الله، أو فقد النفس المطمئنّة بالله سبحانه وتعالى. الحائري، كاظم، أصول الدين، ٨٧.

التوحيد الذاتيّ من وجهة نظر المتكلّمين المسلمين

الدكتور: السيّد جابر موسوي راد[*]
تعريب: الشيخ محمّد جمعة العامليّ



(*) متخصص في فلسفة الدين / جامعة طهران.

الملخّص

لقد فسّر المتكلّمون المسلمون التوحيد الذاتيّ بمعنيين: نفي الشريك، ونفي الجزء. وبناءً عليه، فإنّ التوحيد الذاتيّ يستلزم نفي التركيب والشريك والمثل للّه (عزّ وجلّ)، وفي الروايات الإسلاميّة، ورد هذان المعنيان عبر مصطلحي (التوحيد الأحديّ) و(التوحيد الواحديّ)، والمراد في الروايات مِن كون الله (عزّ وجلّ) أحديّ الذات هو التوحيد الذاتيّ نفسه.

وقد قدّم المتكلّمون المسلمون أدلّةً متعدّدةً لإثبات التوحيد الذاتيّ للّه تعالى، والأدلّة النقليّة المحضة تُثبت التوحيد الذاتيّ، إذ نُفِيَ في برهان (التمانع) الشهير، أيّ شريكٍ للّه تعالى من خلال افتراض أنّ تعدّد الآلهة يستلزم محدوديّة القدرة الإلهيّة.

ومفاد الدليل العقلي الثاني هو أنّه لو كانت هناك آلهةٌ أخرى، لكان ينبغي أنْ يبعثوا رسُلاً من قبلهم، في حين أنّ جميع الأنبياء والرسل كانوا يُنادون بالتوحيد.

وفي الدليل الثالث يستدلّون على وحدة خالق الكون من خلال النظم ووحدة نسيج عالم الوجود، ومفاد الدليل المعروف بـ (الفُرجة) هو أنّ تعدّد الآلهة يستلزم فرض وجهٍ للتمايز (فرجة) بينهم، ولكن هذا الأمر يُؤدّي في النهاية إلى التسلسل، وبناءً على دليلين آخرين هما بساطة الذات الإلهية، وتعينّ الله وصرافته فإنّ البساطة والصرافة تستلزم وحدة الذات الإلهيّة.

الكلمات المفتاحية

التوحيد الذاتيّ، الكلام الإسلامي، نفي الشريك، نفي الجزء، برهان التمانع.

تحديد مفهوم التوحيد الذاتيّ

من وجهة نظر المتكلّمين المسلمين يشمل التوحيد الذاتيّ للّه (عزّ وجلّ) معنيين أساسيّين:

أ) **نفي الشريك**: إنّ ذات الله واحدةٌ، ولا شريك له ولا شبيه له[١]، فلا يوجد أيُّ موجودٍ يُشبه الذات الإلهيّة، بل لا يمُكن أن يُوجد شيءٌ يُشبهه[٢]. وهذا البُعد من التوحيد الذاتيّ ناظرٌ إلى نفي الكثرة خارج الذات الإلهيّة؛ وبناءً عليه، لا وجود لذاتٍ أخرى يمكن أن تكون إلهًا أيضًا إلى جانب ذات الله[٣].

ب) **نفي الجزء**: إنّ ذات الله خاليةٌ من الأجزاء، وهي منزّهةٌ عن أيّ تركيب[٤]. ومن ثّمّ، فإنّ مَن يعتقد أنّ للّه تعالى أجزاءً، أو يُشبّهه بشيءٍ مركّب، فقد أنكر التوحيد الذاتيّ للّه (عزّ وجلّ)[٥]، إنّ أحديّة الله في هذا السياق تعني أنّ الله وُجودٌ محضٌ لا جزء فيه، فعلى عكس الشيء المركّب الذي يتكوّن من أجزاء متعدّدة، إنّ ذات الله بسيطةٌ من كلّ جهةٍ، وخاليةٌ من أيّ جزءٍ، وهذا البعد من التوحيد الذاتيّ هو في الواقع يُساوي نفي أيّ نحوٍ من الكثرة داخل ذات الله سبحانه وتعالى[٦].

في بعض الأحيان، يُعدّ التوحيد الذاتيّ للّه مساويًا لـ(نفي الشريك) عنه (عزّ وجلّ)[٧]، ولكن هذا التفسير للتوحيد الذاتيّ ليس جامعًا؛ لأنّه أوّلاً: التوحيد

---

[١] أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف، ص ٨٨.

[٢] الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص ٥١

[٣] الآملي، عبد الله جوادي، التوحيد في القرآن، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

[٤] سديد الدين الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، ج ١، ص ١٣١.

[٥] الجاحظ، رسائل الجاحظ، ص ٢٢٩.

[٦] الآملي، التوحيد في القرآن، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

[٧] ابن مخدوم، أبو الفتح، شرح الباب الحادي عشر، ص ١٤٣.

الذاتيّ ينطوي على نفي الجزئيّة عن الله بالإضافة إلى نفي الشريك أيضًا. ثانيًا: في باب نفي الشريك، يُطلق الشريك على من يُشارك الآخر في الخلق أو التدبير أو العبادة وما إلى ذلك، في حين أنّ التوحيد الذاتيّ يُشير إلى وحدة الذات الإلهيّة (مع غضّ النظر عن أفعاله)، بمعنى أنّ ذات الله ليس لها مِثلٌ أو نظيرٌ، سواء كان هناك خلقٌ أم عبادةٌ في البين أم لا، ومن الأساس تأتي مسألة توحيد الله في الخلق والتدبير والعبادة بعد مسألة التوحيد الذاتيّ للّه (عزّ وجلّ)[١] .

هذا، وقد تمّ تفسير التوحيد الذاتيّ بطرقٍ أخرى أيضًا، وكلّها تعود إلى التفسيرين السابقين، فعلى سبيل المثال: قام البعض ـ ضمن إشارته إلى نفي الشريك عن الله ـ بنفي أيّ قديمٍ ذاتيٍّ غير الله[٢]، فالتوحيد الذاتيّ يختصّ بالله في جميع الأمور، بما في ذلك القِدم الذاتيّ ونفي الكثرة والتعدّد، بل إنّ البعض ذكر أيضًا عينيّة صفات الله مع الذات ضمن التوحيد الذاتيّ[٣].

التوحيد الواحديّ والأحديّ

بناءً على الروايات الإسلاميّة، فإنّ بعض المعاني التي يُمكن فرضها للتوحيد وتصويره بها هي معانٍ غير صحيحةٍ، والتوحيد الصحيح له معنيان: الأحديّ والواحديّ، والمقصودُ بالتوحيد الواحديّ والأحديّ هو معنيا التوحيد اللذان تمّت الإشارة إليهما في بداية البحث، وهذان المصطلحان مأخوذان من رواية أمير المؤمنين عليه السلام، إذ في أثناء معركة الجمل، سأل رجلٌ أمير المؤمنين عليه السلام عن معنى توحيد الله، فأجابه الإمام عليه السلام بأنّ للتوحيد أربعة معانٍ، اثنان منها يصحّان على الله، والآخران لا يصحّان عليه تعالى، والمعنى الأوّل غير الصحيح: أنْ يعتقد الإنسان بأنّ الله واحدٌ، لكنّه يقصد بذلك الوحدة العدديّة؛ وسبب عدم صحّة الوحدة العدديّة للّه هو أنّ الله ليس له ثانٍ. والمعنى الثاني غير الصحيح:

[١] السبحاني، جعفر، الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج ٢، ص ١١ -١٢.

[٢] الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص ٥٠.

[٣] القاضي عبد الجبّار المعتزلي، المختصر في أصول الدين، ص ١٦٩.



هو أنْ يعتقد الإنسان بأنّ الله واحدٌ، لكنّه يقصد بذلك الوحدة في الجنس؛ لأنّ هذه الوحدة تستلزم التشبيه، والله منزّهٌ عن ذلك. أمّا المعنيان الصحيحان لوحدة الله فعبارةٌ عن أنّ الله ليس له شبيهٌ أو نظيرٌ (التوحيد الواحديّ)، وأيضًا أنّ الله ليس له أيّ جزءٍ، ولا يقبل التقسيم لا في الخارج، ولا في العقل، ولا في الوهم (التوحيد الأحديّ)[1].

وسبب نفي التوحيد العدديّ عن الله هو أنّ ما يُصحّح تقسيم الجسم أمران:

١) أنْ يكون له كميّة، سواء كانت كميّةً متصلةً أم منفصلةً. ٢) أنْ يكون له مادّةٌ تقبل التقسيم، سواء كانت مادّةً أولى أم مادّة ثانية. وبناءً على ذلك، يُطلق على الواحد الذي يمكن أنْ يكون معروضًا للكميّة، أي: يمُكن وضع شيءٍ من جنسه بجانبه ليشكّلا معًا (اثنين)، ويُشكّلا أمرًا قابلاً للتقسيم (لأنّه له ثان)، واحدًا عدديًّا؛ لكن بما أنّ الله سبحانه وتعالى ليس له ثانٍ، لذا فهو منزّهٌ عن أنْ يكون واحدًا بالوحدة العدديّة[2].

على الرغم من أنّ الواحد والأحد يُعدّان في العرف مترادفين في المعنى عادةً، فإنّه نظرًا للفرق الذي وضعته الروايات بين التوحيد الواحديّ والأحديّ، صار يُعدّ كلٌّ منهما واحدًا من أسماء الله الحسنى مستقلاًّ عن الآخر، إذ في الروايات تمّ ذكر ٩٩ اسمًا بوصفها (أسماء الله الحسنى)، و(الواحد)، و(الأحد) اثنان منها[3].

إنّ الله أحديّ الذات وأَحديّ المعنى

في الروايات الإسلاميّة، وُصف الله بأنّه (أحديّ الذات)، و(أحديّ المعنى)، وقد فُسِّر هذا المصطلحان بنحوين:

[1] الشيخ الصدوق، التوحيد، ص ٨٣ - ٨٤ ؛ ومعاني الأخبار، ص ٦.

[2] الآملي، توحيد در قرآن = [التوحيد في القرآن]، ص ٢٠٣.

[3] الشيخ الصدوق، التوحيد، ص ١٩٤.

في أحد هذين التفسيرين المراد من كون الله أحديّ الذات وحدانيّته، والمراد من كونه أحديّ المعنى هو عينيّة صفاته مع ذاته، وبناءً على ذلك، فإنّ ذات الله تستجمع الصفات الكماليّة (مثل: القدرة والعلم)[١]، ومن الواضح أنّه طبقًا لهذا التفسير، فإنّ أحديّة المعنى إشارةٌ إلى التوحيد الصفاتي، وأحديّة الذات إشارةٌ إلى التوحيد الذاتيّ للّه.

في التفسير الآخر، قام أحدُ شرّاح كتاب (أصول الكافي) بتعريف هذه المصطلحات مع اختلافٍ طفيف، حيث ذكر ثلاثة أقسام من التوحيد: التوحيد الواحديّ، والتوحيد الأحديّ الذات، والتوحيد أحديّ المعنى، وقال: إنّ واحديّة الله تعني: نفي التركيب الذهنيّ أو الخارجيّ عن الله؛ وكون الله أحديّ الذات معناه: أنّ وجود الله ليس زائدًا على ذاته؛ وأحديّة المعنى تعني: أنّ صفات الله المتكثّرة والمتغايرة ليست زائدةً على ذاته. وبالتالي، فإنّ التوحيد الواحديّ يُشير إلى نفي الكثرة قبل الذات؛ لأنّ الله لم يتركّب من أجزاء؛ وكونُ الله أحديّ الذات يشير إلى نفي الكثرة في مرتبة الذات؛ لأنّ وجود الله هو عين ذاته؛ وكونُ الله أحديّ المعنى إشارةٌ أيضًا إلى نفي الكثرة بعد مرتبة الذات؛ لأنّ صفات الله هي عين ذاته[٢].

أدلّة التوحيد الذاتيّ

لقد تمّ تقديم العديد من الأدلّة في علم الكلام لإثبات التوحيد الذاتيّ للّه (عزّ وجلّ)، وتُركّز بعض هذه الأدلّة على نفي الشريك عن الله (التوحيد الواحديّ)، كما يُركّز بعضها الآخر على بساطة الذات الإلهيّة (التوحيد الأحديّ)؛ ولكن بالنظر إلى التلازم العقلي بين (البساطة المحضة)، و(امتناع وجود المثل أو الشريك لله)، فإنّ هذه الأدلّة فعّالة في إثبات كلا المعنيين من التوحيد الذاتيّ.

[١] الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ١٠٨.

[٢] المازندراني، الملاّ صالح، شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ٣٥٩.



أولاً: أقسام أدلّة إثبات التوحيد الذاتيّ

تنقسم أدلّة إثبات التوحيد الذاتيّ إلى عدّة أقسام:

١) الأدلّة النقليّة الصِرفة.

٢) الأدلّة العقليّة المستمدّة من القرآن، مثل: برهان التمانع.

٣) الأدلّة العقليّة المستمدّة من الأحاديث، مثل: دليل لزوم إرسال رسولٍ مِن قبل إلهٍ آخر في حالة تعدّد الآلهة، ونظم العالم وترابط أجزائه، وأيضًا بُرهان الفُرجة.

٤) الأدلّة العقليّة الصرفة التي قدّمها المتكلّمون، مثل: الدليل القائم على استلزام بساطة الذات الإلهيّة للتوحيد أو الدليل القائم على استلزام تعيّن الله للتوحيد.

وفيما يتعلّق بالقسم الأول، فإنّه من الجدير القول: إنّ المراد من كون هذه الأدلّة نقليّةً هو أنّ مقدّمتها الصغرى نقليّةٌ (من الآيات والروايات)، وذلك في قبال الأقسام الأخرى التي تكون كلٌّ مِن مقدّمتيها الصغرى والكبرى عقليّةً، وبعبارةٍ أخرى: الفرق بين أدلّة القسمين الثاني والثالث وبين أدلّة القسم الأوّل هو أنّه على الرغم من أنّ القسمين الثاني والثالث مستنتجين من النصوص الدينيّة، فإنّ ما ورد في النصوص الدينيّة لإثبات التوحيد هو إرشادٌ إلى حكم العقل وبيانٌ للاستدلال العقلي؛ وذلك على عكس أدلّة القسم الأوّل التي تُعدّ نقليّةً بسبب نقليّة مقدّمتها الصغرى، مثل: الأدلّة النقليّة في باب الإمامة والرجعة وغيرها، التي تعدّ نقليّةً بسبب كون مقدّمتها الصغرى نقليّةً.

إنّ الأدلّة النقليّة تُثبتُ بالإضافة إلى وجود الله وصدقه وعدم تحريف القرآن (للاستناد إلى القرآن)، تُثبت كذلك النبوّة العامّة والخاصّة، وعصمة النبيّ، وإحراز

صدور الحديث عن النبيّ (للاستناد إلى الأحاديث النبويّة)، وتُثبت كذلك الإمامة العامّة والخاصّة، وعصمة الإمام، وإحراز صدور الحديث عن الإمام (للاستناد إلى أحاديث الأئمّة)؛ وفي الوقت نفسه يمُكن استخدام هذه الآيات والروايات لإثبات وحدانيّة الله دون الوقوع في مشكلة الدور؛ لأنّ إثبات حجيّة الأدلّة النقليّة لا يستلزم افتراض وحدانيّة الله مسبقًا؛ لذلك، بعد إثبات أصل وجود الله وإثبات حجيّة الأدلّة النقليّة، يمُكن إثبات وحدانيّة الله بناءً على الأدلّة النقليّة[١]، وعلى هذا الأساس يمكن الاستفادة من الآيات والروايات من أجل إثبات توحيد الله. ولكن إذا استخدم أحدٌ أخبارَ الآحاد فقط، فإنّ دليله سيكون ظنيًّا، ولكن في حالة وجود الآيات والروايات المتواترة، فإنّ هذه الأدلّة ستكون قطعيّةً. لهذا السبب، يعدّ الفاضل المقداد ـ في معرض إشارته إلى آياتٍ من سورة التوحيد ـ أنّ الأدلّة النقليّة الصِرفة هي أقوى الأدلّة على توحيد الله[٢]. وفضلاً عن الفاضل المقداد، نجد أنّ العديد من المتكلّمين الآخرين قد استعملوا هذا النوع من الاستدلال، من قبيل: أبو الصلاح الحلبي[٣]، والخواجة نصير الدين الطوسي[٤]، وسديد الدين الحمصي الرازي[٥]، وابن ميثم البحراني[٦]، ولا نرى خلافًا بين المتكلّمين في هذا الصدد، وقد عدّوا هذا النوع من الدليل مستقلًّا، وأطلقوا عليه اسم (الدليل السمعيّ).

ثانياً: تقرير أدلّة التوحيد الذاتيّ

الآن، بعد أنْ اتّضحت الأقسام المختلفة لأدلّة التوحيد الذاتيّ، سنُقدّم أمثلةً بارزةً لكلّ قسمٍ من هذه الأقسام ونُقرّرها.

---

[١] أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف، ص ٩٢.

[٢] الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢٥١.

[٣] أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف، ص ٩٢.

[٤] الخواجة الطوسي، تلخيص المحصّل، ص ٣٢٤.

[٥] سديد الدين الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، ج ١، ص ١٣٥.

[٦] ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص ١٠١.

أ. الأدلّة النقليّة الصِرفة

هناك آياتٌ وأحاديث متعدّدةٌ تدلّ على وحدانيّة الله في ذاته، منها: ﴿**قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ...* وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾[١]، و﴿**أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[٢]، و﴿**وَما مِنْ إِلهٍ إِلاَّ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[٣].

يقول الإمام الصادق عليه السلام: «وَلَكِنَّهُ [أي: الله عزّ وجلّ] الْقَدِيمُ فِي ذَاتِه لأَنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٌ، وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ»[٤].

ب. الدليل العقلي المستمدّ من القرآن

إنّ مفاد بعض آيات القرآن الكريم عبارةٌ عن استدلالٍ عقليٍّ على التوحيد الذاتيّ، وبرهان التمانع واحدٌ منها.

إنّ برهان التمانع هو أحد أفضل الأدلّة لإثبات التوحيد الذاتيّ، وينصبّ تركيز هذا البرهان على نفي الشريك عن الله (التوحيد الواحديّ)، وهذا الدليل مستمدٌّ من الآية ٣١ من سورة الأنبياء، قال تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾.

يُمكن تصنيف تقريرات برهان التمانع إلى مجموعتين رئيسيتين:

١ . التقرير الشائع لبرهان التمانع

في التقرير الشائع لهذا البرهان، يتمّ الاعتماد على افتراض تخالف إرادة الآلهة في حالة تعدّدهم، والتقرير المشهور للمتكلّمين كما يأتي:

إذا كان هناك آلهةٌ متعدّدةٌ، وأراد أحدهم أنْ يخلق أمرًا مقدورًا واحدًا في

[١] التوحيد: ١ و ٧.

[٢] يوسف: ٣٩.

[٣] ص: ٦٥.

[٤] الكليني، الكافي، ج ١، ص ١١٦. [المترجم: هذه الرواية في المصدر المذكور مرويةٌ عن أبي جعفر الثاني أي: عن الإمام الجواد عليه السلام، والظاهر أنّه من سهو قلم الكاتب]

وقت واحدٍ بشكلٍ معينٍّ وصفةٍ معيّنة، وأراد الآخر ألّا يفعل ذلك، أو أنْ يخلقه في وقتٍ آخر بصفاتٍ أخرى، فمن المستحيل أنْ تتحقّق إرادة كلا الإلهَيْن؛ لأنّ إيجاد شيءٍ واحدٍ وعدم إيجاده في وقتٍ واحدٍ أو إيجادُه بصفةٍ وعدم إيجاده بتلك الصفة تناقضٌ، والتناقض مُحالٌ أيضًا، وفي هذه الحالة، الإله الذي يُمكن أن تتقدّم إرادته هو الإله الحقيقيّ، ومن المستحيل أنْ يكون هناك إلهان[١].

وقد قام البعض بطرح احتمالاتٍ أخرى في البرهان أيضًا، فقاموا بتقريره على النحو الآتي: إذا كان للّه شريكٌ، فيجب أنْ يشاركه في جميع الصفات بما في ذلك القِدَم الذاتيّ، وفي هذه الحالة، إمّا أنْ يكون ما يقدر عليه هذان الإلهان متماثلاً، وإمّا أنْ يكون مختلفًا:

أ) إذا كان مقدور هذين الإلهين متماثلاً، فمن الممكن أن يُريد أحدهما أنْ يُوجد مقدوره، ويُريد الآخر منع ذلك، وفي هذه الحالة، يجب أنْ يكون ذلك الشيء موجودًا ومعدومًا في الوقت نفسه، وهذا محالٌ.

ب) إذا كان مقدورهما متغايرًا، فمن المحتمل أنْ يرغب أحد الإلهين في إيجاد فعلٍ، وأنْ يرغب الآخر في إيجاد ضدّه، وفي هذه الحالة، هناك ثلاثة احتمالاتٍ ممكنةٌ:

ب١- إذا أراد كلا الإلهين إيجاد مقدورهما، فسيحدث اجتماعٌ للضدّين، وهذا مُحالٌ.

ب٢- إذا لم يُرد أيٌّ مِن الإلهين أنْ يوجد مقدوره، فهذا يتعارض مع القدرة اللامتناهية لكليهما.

ب٣- إذا أوجد أحدهما مقدوره فقط، فهذا يتعارض مع القدرة اللامتناهية للإله الآخر.

النتيجة: لا يوجد أيُّ وجهٍ معقولٍ لتعدّد الآلهة[٢].

---

[١] الخواجة الطوسي، قواعد العقائد، ص ٤٦.

[٢] الشيخ الطوسي، محمّد بن الحسين ، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص ٧٨ - ٧٩؛ سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤.



لقد أشكل بعض الفلاسفة والمتكلّمين على هذا التقرير من برهان التمانع، حيث يرى ابن سينا أنّ هذا البرهان لا قيمة له من الأساس، ويعتقد أنّ هذا البرهان لا يمكنه أن يُثبت التوحيد الإلهي[١]، وأهمّ نقدٍ يردُ على هذا التقرير، الذي أجاب عنه البعض أيضًا، هو أنّ هذا الدليل يفترض أنّ هذين الإلهين يُمكن أنْ يكون لهما إرادةٌ متضادّةٌ مع بعضهما البعض، في حين أنّ الفرض هو أنّهما حكيمان، والإلهان الحكيمان لا يمكن أنْ يكون لهما إرادتان متناقضان، ويُمكن لهذين الإلهين أنْ يتوافقا مع بعضهما البعض، وفي هذه الحالة لن يحصل اختلافٌ بينهما[٢].

وقد قيل في الردّ على هذا الإشكال: إنّه من الممكن ألّا يكون هناك تمانعٌ فعليٌّ بين هذين الإلهين، لكن افتراض وجود آلهةٍ متعدّدةٍ يستلزم إمكانيّة التمانع، وهذا الاحتمال كافٍ لصحّة الاستدلال؛ لأنّ إمكانيّة التمانع تدلّ على تناهي قدرة أحد الإلهين أو كليهما[٣].

ويُشير التفتازاني في ردّه على إشكال برهان التمانع إلى الإجابة نفسها، وهي أنّ إمكانيّة التمانع والتضادّ بين الآلهة يستلزم المُحالات المذكورة أعلاه، ولا يتوافق مع قدرتهم غير المحدودة، لكنّه رغم هذا التوضيح، ورغم قبوله بصحّة برهان التمانع، إلّا أنّه يعدّ مفاد الآية الكريمة ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ إقناعيًا، ودليله على ذلك هو أنّه على الرغم من أنّه عادةً ما يُوجد تمانعٌ وتخالفٌ في حالة وجود حاكمين، ولكن إذا كان المراد من الآية هو الفساد الفعليّ، فإنّ مجرّد تعدّد الآلهة لا يستلزم الفساد الفعليّ؛ لأنّه من الممكن أنّ يتّفق هؤلاء الآلهة مع بعضهم بعضًا، ولكن إذا كان المراد من الآية هو إمكانيّة الفساد، فهذه الإمكانيّة

[١] ابن سينا، التعليقات، ص ٣٧.

[٢] الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢٥١؛ نفسه، اللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة، ص ٢٠٥.

[٣] الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، ج ٤، ص ٤٤.

موجودةٌ بالفعل الآن، وليس هناك دليلٌ على انتفائها[١].

وأجاب بعض المتكلّمين أيضًا بإجابةٍ أخرى، وهي: ليس الأمر دائمًا بأنْ يكون القيام بفعلٍ قائمًا على المصلحة والحكمة، وبنحو يتّفق عليه كلا الإلهين، وإنّما يكون في ضدّين متساويين من حيث الحسن والقُبح، فمن الممكن أن يُريد أحد الإلهين إيجاد هذا الفعل، والآخر تركه، وبهذه الطريقة، يحدث التخالف والتمانع بين الإلهين[٢].

٢. تقريرٌ آخر لبرهان التمانع

لقد ركّز البعض في تقرير برهان التمانع على التأكيد على عدم إمكان تحقّق المخلوقات، وذلك بدلاً من الاعتماد على فرض تخالف إرادة الآلهة، وبناءً لهذا التقرير ففي حال تعدّد الآلهة، فلا وجود لعالم الإمكان، ومفاد هذا التقرير الأمور الآتية:

١. إنّ واجب الوجود بالذات واجبٌ من جميع الجهات والحيثيّات، ولا يمكن أنْ يكون هناك سبيلٌ لأيّ حيثيّةٍ إمكانيّةٍ وبالقوّة إلى ذاته، فإذا كان عالماً، فهو عالمٌ بالوجوب وليس بالإمكان، وإذا كان قادرًا، فهو قادرٌ بالوجوب وليس بالإمكان، وهكذا. ولهذا السبب، إذا كان فيّاضًا وخلاّقًا، فهو فياضٌ وخلاّقٌ بالوجوب وليس بالإمكان، وهذا يعني أنّه من المستحيل أن يكون هناك موجودٌ ممكنُ الوجود ولا تتمّ إفاضة الوجود عليه من قبل جانب واجب الوجود.

٢. إنّ حيثيّة الوجود وحيثيّة انتساب المعلول إلى علّته الإيجاديّة حيثيّةٌ واحدةٌ، وهذا يعني أنّه لا توجد حيثيّتان في المعلول بنحو يكون منتسبًا إلى الفاعل

[١] التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفيّة، ص ٢٩.

[٢] العلاّمة الحليّ، الحسن بن يوسف مناهج اليقين، ص ٣٤٥؛ الخواجة الطوسي، تلخيص المحصّل، ص ٣٢٣.

والعلّة من حيثيّة، وموجودًا من حيثيّة آخر، هذه هي النقطة نفسها التي تناولها صدر المتألّهين أيضًا، إذ عدّ وجود المعلول هو عين الربط والانتساب إلى العلّة، وبناءً على ذلك فالوجود والإيجاد عبارةٌ عن شيءٍ واحدٍ، وليسا شيئين.

٣. إنّ الترجيح بدون مرجّح محالٌ، فإذا كانت نسبةُ شيءٍ ما إلى شيئين آخرين متساويةً، فمن المحال أنْ يتغيّر هذا التوازن، وأن تتغيّر هذه النسبة من دون تدخّل عاملٍ خارجيٍّ.

النتيجة: إذا كان هناك واجبا وجودٍ أو أكثر، فبناءً للمقدّمة الأوّلى، يجب إفاضة الوجود على هذا الشيء، وبالطبع جميع واجبي الوجود لهم النسبة نفسها إليه، وإرادتهم جميعًا تتعلّق بوجوده بالتساوي، ومن ثَمّ يجب أنْ يُفاض الوجود عليه من قبل جميع واجبي الوجود، ومِن ناحيةٍ أخرى، بناءً للمقدّمة الثانية، وجود كلّ معلولٍ وانتسابه إلى عِلّته هما شيءٌ واحدٌ، فيستلزم الإيجادان حصول وجودين، وبما أنّ المعلول محلّ البحث لا يمُكن أنْ يكون له أكثر من وجودٍ واحدٍ، إذن لا يمُكن أنْ ينتسب إلّا إلى علّةٍ واحدةٍ، وفي هذه الحالة، انتساب المعلول إلى أحد واجبي الوجود، وعدم انتسابه إلى الواجب الآخر، مع أنّه ـ بناءً للفرض ـ لا يوجد أيّ امتيازٍ أو رجحان بينهما، هو ترجيحٌ بلا مرجّح، وهو أمرٌ مُحالٌ.

وانتساب المعلول إلى الجميع، يتساوى مع تعدّد وجوده بعدد واجبات الوجود، وهو محالٌ أيضًا؛ لأنّه وفقًا للفرض، الشيء الذي يمكن أنْ يُوجد، وتحققت شروط وجوده، ليس أكثر من واحد. بالإضافة إلى ذلك، إذا افترضنا أنّه توجد إمكانيّة لوجوداتٍ متعدّدة، فسيرى الإشكال بالنسبة لكلّ واحدٍ منها، أي: كلّ واحدٍ من تلك الوجودات المتعدّدة يجب أن يتعدّد، وكلّ واحدٍ من هذه المتعدّدات يجب أن يتعدّد أيضًا، وهذه السلسلة لا تنتهي أبدًا إلى واحدٍ غير متعدّدٍ، ونتيجة لذلك لا ينبغي أنْ يوجد أيّ شيءٍ، إذن مع افتراض تعدّد واجبي

الوجود، يلزم من ذلك ألّا يُوجد أيّ شيءٍ؛ لأنّ وجود ذلك الموجود يصبح محالًا[١].

ج. الأدلّة المستمدّة من الأحاديث

١ . ضرورة إرسال أنبيّاء من قبل آلهةٍ أخرى في حالة تعدّد الآلهة

قال أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لابنه الإمام الحسن عليه السلام: «وَاعْلَمْ يَا بُنَيَّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ، وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ، وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ وَصِفَاتِهِ، وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ»[٢].

وقد استخدم بعض المتكلّمين عنوان هذه الرواية كدليلٍ مستقلٍّ لإثبات التوحيد الواحديّ للّه (عزّ وجلّ)، وقرّروه بعدّة تقريرات.

بناءً للتقرير الأوّل، فكما أنّ وجود آثار الصانع (مثل: خلق المخلوقات، وإرسال الأنبياء) يُمثّل دليلًا على وجود الله، فإنّ عدم وجود آثارٍ لصانعٍ آخر هو دليلٌ على نفي وجود الشريك؛ لأنّ الفطرة السليمة والعلم العادي يحكمان أنّه لو كان هناك صانعٌ آخر مع الله، لكان ينبغي أنْ تصل أخباره وآثاره إلى الناس، وكذلك إذا قيل: إنّه من الممكن أنْ يكون هذان الإلهان قد اتّفقا على إدارة شؤون العالم، فيجب أنْ تصل أخبار هذا الاتفاق أو عدم الاتفاق إلى الناس من خلال ممثّلي هذين الإلهين[٣].

ويُركّز التقرير الثاني على صدق الأنبياء، وذلك بالنحو الآتي: إذا كان هناك إلهٌ آخر، فيجب أنْ يكون هذا الإله (بسبب كونه إلهًا) حكيمًا وصادقًا أيضًا. ومن

[١] صدر المتألّهين، صدر الدين محمّد الشيرازي، مجموعة الرسائل الفلسفيّة لصدر المتألّهين، ص ٤٢٩؛ نفسه، أسرار الآيات، ص ٣٤؛ المطهّري، مرتضى، مجموعه آثار =[مجموعة آثار الشهيد مطهري]، ج ٦، ص ١٠٢١ - ١٠٢٢.

[٢] نهج البلاغة، الرسالة ٣١؛ المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٤٣.

[٣] السيّد عبد الله شبرّ، حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، ص ٣٤.

ناحيةٍ أخرى، نجد أنّ جميع الأنبياء قد دعوا الناس إلى التوحيد، ولكن على افتراض تعدّد الآلهة، فإنّ الدعوة إلى التوحيد هي نوعٌ من الضلال؛ وفي هذه الحالة، أوّلًا: يكون الإله الأوّل قد دعا إلى الضلال، وهو أمرٌ قبيحٌ. ثانيًا: يجب على الإله الثاني أيضًا أنْ يُرسل مبعوثًا لإنقاذ الناس من الضلال وإرشادهم إلى طريق الحق، وإلّا فإنّ الإله الثاني سيكون مسؤولًا عن ضلال الناس، وهذا الأمر يتعارض مع حكمته وصدقه. ولكن لم يتمّ إرسال أي رسولٍ ليمنع الناس من التوحيد، إذن القول بالتوحيد ليس ضلالًا، ولا يوجد إلّا إلهٌ واحدٌ[1].

ويصل التقرير الثالث إلى وجودِ إله واحد من خلال نفي مختلف الفروض المحتملة، وذلك بالنحو الآتي: إذا كان للّه شريكٌ، فيجب أنْ تكون هناك طريقةٌ لإثبات وجوده، ويمُكن افتراض أربع طرقٍ لذلك، وهي: أفعال شريك الله، وصفات أفعال شريك الله، وصفات نفس شريك الله، أو التوقيف الشرعي. ولكن لا يمكن إثبات وجود شريك للّه من خلال أيٍّ من هذه الطرق الأربع: أمّا من حيث الأفعال، فالفعل لا يدلّ إلّا على وجود فاعلٍ ما، ولا يدلّ على تعدّد الفاعلين. وأمّا مِن حيث صفات الأفعال، فإنّ الإتقان والمتانة التي نلاحظها في العالم دليلٌ على علم فاعله، ولا تدلّ على تعدّده. وأمّا مِن حيث صفات ذات الخالق، فإنّ العِلم بها فرعٌ عن العِلم بذات الله، وإثبات شريكٍ لذات الله بناءً على هذه الصفات هو دورٌ. وأخيرًا، من حيث التوقيف الشرعي، فلم يتمّ إرسال أيّ نبيٍّ حتّى الآن لدعوة الناس إلى شريك الله. وبناءً على ذلك، فإنّ القول بوجود شريكٍ للّه باطلٌ[2].

لقد أورد العديد من الإشكالات على هذا البرهان، وقُدّمت في المقابل العديد من الإجابات على هذه الإشكالات. فإذا قيل: إنّه من الممكن أنْ يكون الإله الآخر قد اختار عدم إرسال مبعوثٍ له إلى هذا العالم، أو عدم التأثير في هذا العلم

[1] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١٦، ص ٧٧ – ٧٨.

[2] المصدر السابق، ص ٧٨ – ٧٩؛ ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٣١.

أو القيام بتدبير شؤونه، وإنّما هو مشغولٌ بتدبير عالمٍ آخر، فإنّ هذا الافتراض الضعيف ما هو إلّا مجرّد توهّم؛ لأنّ وجوب وجود إلهٍ آخر يستلزم بالضرورة أنْ يكون لديه علمٌ وقدرةٌ وسائر صفات الكمال، ومع وجود صفات الكمال هذه، فمن المستحيل ألّا يُعلن عن وجوده وينشر آثاره ويرسل ممثّليه[١]. علاوة على ذلك، فإنّ الاحتمال المذكور يستلزم عدّ رسالة الأنبياء الذين يتحدّثون عن وجود إلهٍ واحدٍ كاذبةً. كما يستلزم هذا الاحتمال أنْ يكون الإله الأوّل راضيًا عن هذا الكذب، والرضا عن فعل قبيحٍ كالكذب يتعارض مع كمال الذات الإلهيّة، وهناك احتمالاتٌ أخرى أيضًا، وهي غير صحيحةٍ وضعيفة، فاحتمال أنْ يكون جميع الأنبياء كاذبين يتعارض مع حقيقة صدقهم التي تمّ إثباتها من خلال المعجزات. كما أنّ احتمال أن يقوم أحد الإلهين بمنع الآخر من إرسال ممثلين عنه أو إظهار آثار وجوده يستلزم أنْ يكون الإله الممنوع من ذلك لا يملك قدرةً غير محدودةٍ، وبالتالي لا يكون إلهًا.

وإذا قيل: إنّ إثبات رسالة الأنبياء يستلزم إثبات الألوهيّة، وإذا تمّ إثبات الألوهية أيضًا من خلال الأخبار، فسيحدث دورٌ، يُمكن الردّ على ذلك بالقول: إنّ إثبات رسالة الأنبياء عليهم السلام يتوقّف على وجود الله، ولكنّه لا يتوقّف على التوحيد؛ ولذلك، فإنّ إثبات التوحيد من خلال إخبار الأنبياء الصادقين الذين تمّ إثبات صدقهم بالمعجزات لا يستلزم الدور[٢].

٢. النظم والانسجام التامّ في عالم الوجود

لقد أشارت الروايات إلى أنّ الترابط بين التدبير وصنع المخلوقات دليلٌ على الوحدة الذاتيّة للّه (عزّ وجلّ)[٣].

[١] المجلسي، محمّد باقر، مرآة العقول، ج ١، ص ٢٦٣.

[٢] الطهراني، السيّد هاشم الحسيني، توضيح المراد، ص ٤٦٣؛ الشرفي، أحمد بن محمّد صلاح، شرح الأساس الكبير، ج ١، ص ٤٦٦.

[٣] الشيخ الصدوق، التوحيد، ص ٢٥٠.



ويمُكن تقرير هذا الدليل على النحو الآتي: عندما ينظر أيّ شخصٍ إلى العالَم، يجد أنّ جميع أجزائه (سواء في العالم المادّي أم في العوالم الأخرى) سلسلةٌ متّصلةٌ ومنظّمةٌ، حيث يرتبط كلّ جزءٍ بالأجزاء الأخرى، وهذا الاتصال موجودٌ في كلّ العالم مع ما فيه من الفقر والغنى، والعلم والجهل، والكبير والصغير، والأرض والسماء، وجميع الكائنات فيه، إنّه يُشبه منزلاً واحدًا، وهذا الاتصال لا يمُكن أن يكون ناشئًا إلّا عن إلهٍ واحدٍ[١]؛ لأنّه كما أنّ وحدة أعضاء الشخص الواحد دليلٌ على وجودِ مدبّرٍ واحدٍ، كذلك الارتباط المنتظم الموجود بين الموجودات المختلفة هو الآخر دليلٌ على وحدة مدبّر العالم[٢].

وقد قبل البعض بنظريّة وحدة الكون العضويّة، وقرّروا هذا البرهان ضمن عدّة مقدّمات على النحو الآتي:

أ) لهذا العالم وحدةٌ حقيقيّةٌ وطبيعيّةٌ: إنّ اتصال أجزاء العالم يشبه اتصال أعضاء الجسم ببعضها بعضًا، وهذا يعني أنّه هناك حياةٌ واحدةٌ وشخصيّةٌ واحدةٌ تحكم العالم، ومجموع العالم يمُثّل وحدةً شخصيّةً، مثله مثل أيّ فردٍ من أفراد الإنسان يمتلك شخصيّةً واحدةً وروحًا واحدةً مع كلّ ما يتملكه من أعضاء وأجزاء عديدة تصل إلى مليارات الخلايا، وكلّ خلية تتكوّن من أجزاء، وكلّ جزءٍ يتكوّن من العديد من الذرّات.

ب) لا يوجد عالمٌ آخر غير هذا العالم: تستند هذه النظرية إلى هذا المبدأ، وهو استحالة وجود عالَمين ماديّين منفصلين عن بعضهما بعضًا.

ج) المعلول الواحد لا يصدر إلّا من علّةٍ واحدة.

د) واجب الوجود بالذات واجبٌ من جميع الجهات والحيثيّات[٣].

[١] السيّد عبد الله شبّر، حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، ص ١٩.

[٢] الفيض الكاشاني، الملاّ محسن، علم اليقين في أصول الدين، ج ١، ص ٦١.

[٣] المطهّري، مجموعه آثار= [مجموعة آثار الشهيد مطهري]، ج ٦، ص ١٠١٤ - ١٠١٦.

ومع فرض هذه المقدّمات، فإنّ وحدة العالَم والعلاقة التلازميّة الموجودة بين أجزائه تحتاج إلى علّةٍ واحدة، إذن، إلهُ هذا العالم واحدٌ، ووجود كلّ جسم وجسمانيّ يعود إلى هذا المبدأ الواحد[١].

وكما هو واضح، فإنّ هذا الدليل يُثبت الوحدة الذاتيّة للّه (عزّ وجلّ)، ويعتمد بشكلٍ أساسيّ على نفي الشريك للّه (التوحيد الواحديّ).

٣. برهان الفُرجة

إنّ هذا البرهان قد استُفيد من حديث الإمام الصادقعليه السلام[٢]، وأوّل من استعمل هذا البرهان لإثبات التوحيد الذاتيّ للّه (عزّ وجلّ) هم الفلاسفة أمثال: الميرداماد[٣]، والملا صدرا[٤]، والفيض الكاشاني[٥].

ومضمون برهان الفُرجة هو أنّه إذا كان هناك إلهان، فإمّا أن يكونا متطابقين تمامًا، وإمّا مختلفين تمامًا، وإمّا مختلفين في بعض النواحي ومتشابهين في نواحٍ أخرى، والفرض الأوّل يستلزم نفي اثنينيّة الإلهَيْن، وهو خلاف الفرض وغير صحيح. أمّا بطلان الفرض الثاني فواضحٌ أيضًا؛ لأنّه يفترض أنّ كلا الإلهين يتمتّعان بصفات الكمال، وإذا كان هذان الإلهان يتمتّعان بصفات الكمال، فلا بد أن يكون هناك اشتراكٌ بين هذه الصفات. كذلك الفرض الثالث غير صحيحٍ أيضًا؛ لأنّه إذا كان هناك إلهٌ قديمٌ غير الله، فسيظهر وجودان مختلفان، وكل اثنينيّةٍ تتطلّب وجهًا للتمايز والفرجة، وفي النتيجة سيُصبح عدد القدماء ثلاثة، وبما أنّ

---

[١] صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٦، ص ٩٩.

[٢] الكليني، الكافي، ج ١، ص ٨١.

[٣] الميرداماد، التعليقة على أصول الكافي، ص ١٨٦.

[٤] صدر المتألّهين، شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ٣٤ - ٣٥.

[٥] الفيض الكاشاني، الشافي، ص ١٤٥.



بينهم وجه تمايزٍ أيضًا، سيُصبح القدماء خمسةً، وتستمر هذه العملية إلى ما لا نهاية بشكلٍ متسلسلٍ، والتسلسل هو الآخر مستحيلٌ، ولمنع الوقوع بالتسلسل، يجب القبول بوحدة المبدأ [١].

لكن يختلف المُحقّقون حول عدد الفُرَج في كلّ مرتبةٍ، فقد رأى بعضهم أنّه توجد فرجةٌ واحدةٌ بين كلّ مرتبتين، وبهذه الطريقة، يجب منذ البداية أن تُلحظ فرجةٌ بين كلّ اثنين من الأمور الوجوديّة في المرحلة السابقة، ولمّا كان تحقيق الفرجة من جانبٍ واحدٍ كافيًا، لذا لم يعد من الضروريّ أنْ يكون لأوّل وآخر كلّ مرحلةٍ فرجةٌ مشتركةٌ؛ بناءً على هذا، في كلّ مرحلةٍ، هناك حاجةٌ إلى عددٍ أقلّ بواحدٍ من الفُرَج من عدد الأمور الوجوديّة للفُرجة، وفي النتيجة، مثلاً: هناك حاجةٌ إلى ستّ عشرة فُرجةً بين سبعة عشر أمرًا، وتستمر هذه العملية إلى ما لا نهاية[٢]، ومع ذلك، يعتقد البعض الآخر أنّه ليس من الضروري لحاظ فُرجةٍ أخرى بين القدماء الذاتيّين الذين تمّ لحاظ فرجةٍ بينهم في المرحلة السابقة، لذلك، من وجهة نظرهم، في المرتبة الثالثة، لا ينبغي لحاظ فُرجةٍ أخرى بين ١ و ٢ و ٣ حيث تمّ لحاظ فُرجةٍ بينها، وما يمتاز به كلّ أمرٍ وجوديٍّ عن الآخر في المرحلة الثانية، بل ينبغي لحاظ الفُرجة بين ٤ و ٥، ٣ و ٥، ٣ و ٦ فقط[٣].

د. الأدلّة العقليّة الصرفة

إنّ المجموعات الثلاثة السابقة لها جذورٌ في الآيات والروايات، بينما المجموعة الأخيرة من الأدلّة على التوحيد الذاتيّ للّه (عزّ وجلّ) هي أدلّةٌ عقليّةٌ محضةٌ.

---

[١] السيّد عبد الله شبّر، حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، ص ٣٦؛ النراقي، الملاّ محمّد مهدي، اللمعات العرشيّة، ص ٢٥٨.

[٢] الملاّ عبد الله الزنوزي، لمعات إلهيّة، ص ١٩٠.

[٣] مطهّري، مجموعه آثار =[مجموعة آثار الشهيد مطهري]، ج ٦، ص ١٠٢٢؛ راجع: محمّد صفر جبرئيلي، برهان الفرجة، ص ٤١ – ٤٨.

١. إثبات التوحيد عن طريق بساطة الذات الإلهيّة

يعتمد هذا الدليل على بساطة الذات الإلهيّة لإثبات التوحيد الواحديّ، وقد قُرّر الاستدلال بطريقتين:

بناءً للتقرير الأوّل، إذا كان هناك واجبٌ وجودٍ آخر يُشارك الواجب الأوّل في مفهوم واجب الوجود، فإمّا أن يكون هذان الواجبان متمايزين عن بعضهما بعضًا أو غير متمايزين، وإذا لم يكن هناك تمايزٌ بينهما، ثبت المطلوب، أي: وحدة واجب الوجود. وإذا كانا متمايزين عن بعضهما بعضًا، لزم عن ذلك أنْ يكون الله موجودًا مركّبًا، ويتركّب من وجه اشتراكٍ ووجه افتراقٍ، وإذا كان هذان الإلهان مركّبين، فسيكون كلاهما ممكن الوجود، في حين أنّ الفَرض هو أنّ كليهما واجب وجودٍ، وهذا خلاف الفرض.[١]

بناءً للتقرير الثاني، إذا كان هناك واجبُ وجودٍ آخر، فكلاهما يشتركان معًا في وجوب الوجود، وفي هذه الحالة، يكون هذا الأمر المشترك إمّا هو تمام الماهيّة لكليهما، وإمّا جزءٌ من الماهيّة، وإمّا خارج عن ماهيّة الاثنين. أمّا الصورة الأوّلى (الاشتراك في تمام الماهيّة) فهي باطلةٌ؛ لأنّه يجب فصل كلّ واحدٍ عن الآخر من خلال أمرٍ عرضيٍّ، وفي هذه الحالة، يكون هذا الأمر العرضيّ إمّا لازمًا للواجب نفسه، وإمّا لازمًا لأمرٍ آخر، لكنّ كلا الفرضين باطلٌ؛ لأنّه في الفرض الأوّل، يجب أنْ يكون الواجبُ مستلزمًا لأمرين مختلفين، وفي الفرض الثاني، يكون كلا الواجبين بحاجةٍ إلى أمرٍ خارجٍ عن ذاتهما، وهذا يستلزم أنّهما ممكنا الوجود. وأمّا الصورة الثانية (الاشتراك في جزء من الماهيّة) فباطلةٌ أيضًا؛ لأنّه في هذه الحالة، يجب تمييز كلّ واحدٍ عن الآخر من خلال فصلٍ ذاتيٍّ، وفي النتيجة سيُصبح التركيب في كليهما، والأمر المركّب هو ممكن الوجود، في حين أنّ الفرض هو وجوب وجود كلا الإلهين. وأمّا الصورة الثالثة (الاشتراك في أمرٍ خارجٍ عن

[١] العلاّمة الحِليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٩١.



الماهيّة) فهي باطلةٌ أيضًا؛ لأنّها تستلزم أنْ يكون الواجب الوجود معلولاً لهذين الأمرين أو لغيرهما، وهذا أيضًا لا يتوافق مع وجوب وجود الإلهين[١].

لقد أشكل شيخ الإشراق في كتابه (المطارحات) إشكالاً على هذا البرهان[٢]، ثمّ في وقتٍ لاحقٍ أولاه ابن كمّونة اهتمامًا خاصًّا، ومن هنا اشتهر هذا الاعتراض باسم ابن كَمّونة[٣].

قبل توضيح الشبهة، تجدر الإشارة إلى أنّ امتياز أيّ شيئين عن بعضهما بعضًا يمكن أنْ يتمّ بأربع طرق: أوّلاً: ألاّ يكون بين الشيئين، أيّ وجه مشتركٍ ذاتيّ، وأنْ يكونا متباينين بتمام ذاتهما، مثلاً: أنْ يكون فردٌ منهما من (الكمّ)، والآخر من (الكيف)، بحيث يقع كلّ منهما في مقولةٍ منفصلةٍ عن الآخر، ولا يوجد أيّ وجهٍ مشتركٍ ذاتيّ بينهما. ثانيًا: أنْ يكون بين الشيئين جزءٌ ذاتيّ مشتركٌ وجزءٌ آخر متباينٌ، وفي هذه الحالة يكون الجزء المشترك أعمّ مطلقًا من كلا الشيئين، ويكون جزء التمايز في كلٍّ من الشيئين مساويًا لذلك الشيء. ثالثًا: أنْ يكون الشيئان مشتركين في تمام الذات والماهيّة، ولكنّهما يتمايزان بالعوارض والضمائم الخارجيّة، مثلاً: حسَن ورِضا، أو أمران أبيضان، أو حرارتان، بحيث يشتركان في تمام الماهيّة، أي: الإنسانيّة، أو اللون، أو الكيف المحسوس الملموس، لكنّهما يختلفان في العوارض والضمائم. رابعًا: أنْ يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، أي: أنْ يكون الاختلاف بين الشيئين في الشدّة والضعف والكمال والنقص، مثلاً: الفرق بين النور القويّ والنور الضعيف.

ومن خلال هذا التوضيح، يُمكن تقرير شبهة ابن كمّونة بالنحو التالي: على الرغم مِن أنّ تعدّد واجبي الوجود يستلزم تمايزهم عن بعضها بعضًا، فإنّ التمايز

---

[١] ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص ١٠٠.

[٢] السهروردي، شهاب الدين، كتاب المشارع والمطارحات، ص ٣٩٣.

[٣] صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٦، ص ٦٣.

لا يستلزم التركيب دائمًا؛ لأنّ التعدّد والتمايز لا يستلزمان التركيب إلّا في القسم الثاني والثالث، بخلاف القسم الأوّل والرابع، ومن الواضح أنّ القسم الرابع لا يمكن تصوّره في حالة تعدّد الواجب؛ لأنّه لا معنى لوجود واجبين في مرتبتين من الوجود، بنحو يكون أحدهما في درجة الكمال والشدّة والآخر في درجة النقص والضعف، أمّا في القسم الأوّل، فهذه الشبهة مطروحة، وهي أنّه على الرغم من أنّ تعدّد واجبي الوجود يستلزم تمايزهم، فإنّ التمايز لا يستلزم التركيب دائمًا؛ لأنّه من الممكن وجود ذاتينّ بسيطتين تمامًا، وكلاهما واجب الوجود، وفي الوقت نفسه ليس لهما أيّ وجه اشتراكٍ مع بعضهما البعض، وفي هذه الحالة، بساطة الله لن تستلزم تركيب واجب الوجود[١]، وبعبارةٍ أخرى: من الناحية العقليّة يمُكن أنْ يكون هناك حقيقتان تختلفان في تمام ماهيّتهما، وأنْ يكون كلٌّ منهما بذاته مصدرًا لانتزاع الوجود، ويكون وجوب الوجود أيضًا مفهومًا لازمًا مشتركًا بينهما مثل الوجود العرضي، ويتمّ انتزاعه من ذات كلٍّ منهما، وفي هذه الحالة، لا يوجد أيّ وجه اشتراكٍ ذاتيّ بين واجبي الوجود حتّى يستلزم التركيب من جنسٍ وفصلٍ، أو الاحتياج في التشخّص إلى أمرٍ خارج عن الذات[٢].

وأمّا ما قالوا في نقد شبهة ابن كمّونة، فهو ما يأتي: إنّ انتزاع طبيعةٍ ومعنىً واحد من أمورٍ متخالفة (من حيث كونها متخالفة) من دون وجود أيّ وجه اشتراكٍ هو أمرٌ محالٌ، وبناءً على ذلك، في هذه الحالة أيضًا، حيث يتمّ انتزاع مفهوم (واجب الوجود) العامّ من كلا الوجودين، يجب أن يشتركا في وجوب الوجود، ووجود ما به الاشتراك يستلزم وجود ما به الامتياز، وهذا هو التركيب بعينه[٣]، أضف إلى ذلك أنّه وفقًا لنظرية أصالة الوجود، الوجود ليس اعتباريًا، بل له تحقّقٌ

[١] الملاّ هادي السبزواري، شرح المنظومة، ج ١، ص ٤٤٦؛ مطهّري، مجموعه آثار =[مجموعة آثار الشهيد مطهري]، ج ٥ شرح المنظومة، ص ٥٢٣.

[٢] النراقي، الملاّ محمّد مهدي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ٣، ص ٥٥٨؛ اللاهيجي، الملاّ عبد الرزاق الفياض، سرمايه ايمان =[رأس مال الإيمان]، ص ٤٦.

[٣] الملاّ هادي السبزواري، شرح المنظومة، ج ١، ص ٤٤٦.

عينيٌّ، وفي هذه الحالة، الوجود ووجوب الوجود اللذان يتحقّقان بين الواجبين يحتاجان إلى وجهٍ مشتركٍ ذاتيٍّ، ولا يمكن أن ينشأ من أمرٍ عرضيٍّ وخارجٍ عن الذات[١].

٢. إثبات التوحيد عن طريق التعيّن الذاتيّ لواجب الوجود

هذا البرهان يُثبت توحيد الله ووحدانيّة بناءً على تعيُّنه الذاتيّ.

وقد طرح الفلاسفة هذا الاستدلال أوّلًا[٢]، ثمّ استُخدم تدريجيًّا في علم الكلام أيضًا، وبناءً على هذا الاستدلال، فكلّ موجودٍ له تعيُّنٌ وتشخّصٌ، ويتمّ إعطاء التعيّن والتشخّص في الممكنات من قبل واجب الوجود، الذي هو مانح الوجود، ولكن في حالة الله، إذا كان سبب هذا التعيّن هو وجوب وجود الله، فإنّ هذا التعيّن ملازمٌ لوجوب الوجود، ومن ثَمّ تثبت وحدانيّة الله. ولكن إذا كان تعيّن الله ناتجًا عن أمرٍ آخر، فإنّه يستلزم إمكان الله ومعلوليّته، في حين أنّ الله واجب الوجود بناءً على الفرض[٣].

٣. إثبات التوحيد عن طريق صرافة ذات واجب الوجود

هذا الاستدلال هو الآخر من ابتكار الفلاسفة أوّلًا[٤]، ثمّ دخل إلى علم الكلام، وهو يُثبت وحدانيّة الواجب بناءً على صرافة ذاته.

والمراد من كون الله صرف الوجود هو أنّه ليس لديه ماهيّة، بل هو وجودٌ خالصٌ لا يوجد فيه أيّ نقصٍ أو فقدان، والوجود الذي يكون صرفًا من جميع الجهات، ولا يتركّب مع أيّ شيءٍ آخر، يكون واحدًا في ذاته ولا يقبل التعدّد. أمّا الشيء الذي لديه ماهيّة وتعرُض عليه الأعراض فيكون قابلًا للتعدّد، بينما صرف الوجود لا يمكن أنْ يتكثّر ويكون واحدًا[٥].

---

[١] الطباطبائي، السيد محمّد حسين، نهاية الحكمة، ص ٢٩٧.

[٢] ابن سينا ونصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٤٠.

[٣] ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص ١٠٠.

[٤] السهروردي، شهاب الدين، كتاب التلويحات اللوحيّة، والعرشيّة، ص ٣٦.

[٥] النراقي، الملاّ محمّد مهدي، اللمعات العرشيّة، ص ٢٥٨.

النتائج

لقد قسّم المتكلّمون المسلمون التوحيد الذاتيّ إلى قسمين هما: توحيدٌ واحديٌّ، وتوحيدٌ أحديٌّ، والمراد من التوحيد الواحديّ عند المتكلّمين هو نفي الشريك والكثرة الخارجيّة عن الله، والمراد من التوحيد الأحديّ هو نفي الجزء والكثرة الداخلية.

هذا، ولكن المتكلّمين ركّزوا بشكلٍ أكبر على نفي الشريك، وقدّموا أدلّةً متعدّدةً لإثبات التوحيد الواحديّ، ويعتقد المتكلّمون أنّ مسألة التوحيد يُمكن إثباتها بالاستناد إلى الآيات والأحاديث أيضًا، أي: بالدليل النقلي. لكن بعض أدلّتهم العقليّة، مثل: برهان التمانع، مستمدّةٌ من الآيات، وبعضها الآخر مستمدٌّ من الروايات، مثل: برهان الفُرجة، وضرورة إرسال الأنبياء، ونَظْم عالم الخلق وانسجامه.

وهناك بعض البراهين الأخرى على التوحيد الذاتيّ هي نتيجة للجهود العقليّة للمتكلّمين أنفسهم أيضًا[١]، وفي هذه المجموعة من البراهين، يثبتون التوحيد بالاستناد إلى أمور مثل: بساطة ذات الله، وتعيّنه الذاتيّ، وكونه صرف الوجود.

[١] تجدر الإشارة إلى أنّ الكاتب كان قد صّرح بأنّ بُرهاني بساطة ذات الله وتعيّنه الذاتي كانا في الأساس براهين الفلاسفة، ثمّ دخلت بالتدريج إلى علم الكلام، كذلك تجدر الإشارة إلى أنّ الذي أجاب على شبهة ابن كمّونة هم الفلاسفة أيضًا، وخصوصًا الملاّ صدرا، بعد أن كانت معضلةً كان يرى البعض أنّ حلّها لا يتمّ إلاّ على يد الإمام المهدي (عجل الله فرجه) وتكون دليلاً على إعجازه. (المترجم)

مصادر البحث

١. **القرآن الكريم.**

٢. **نهج البلاغه**، قم، انتشارات هجرت، ١٤١٤ق.

٣. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغه، قم، مكتبة آية الله المرعشى، ١٤٠٤ق.

٤. ابن سينا، التعليقات، قم، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ق.

٥. ابن سينا و نصير الدين الطوسى، شرح الإشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥ش.

٦. ابن مخدوم، أبو الفتح، شرح باب حادى عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامى، ١٣٦٥ش.

٧. البحراني، كمال الدين ابن ميثم، شرح نهج البلاغه، ترجمه: صادق عارف و ديگران مشهد بنياد پژوهشهاى اسلامى، ١٣٧٥ش.

٨. ــــــــــــ، قواعد المرام في علم الكلام، قم، مكتبة آية الله المرعشى، دوم، ١٤٠٦ق.

٩. التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، القاهرة مكتبة الكليّات الأزهرية، ١٤٠٧ق.

١٠. ــــــــــــ، شرح المقاصد، مقدمه تحقيق و تعليق: عبد الرحمن عميرة، قم، الشريف الرضى، اول، ١٤٠٩ق.

١١. الجاحظ، رسائل الجاحظ، تقديم وشرح: علي بو ملحم، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢م.

١٢. جبرئيلى، محمد صفر، برهان فرجه، قبسات ش ٥٥، بهار، ١٣٨٩ش.

١٣. جوادى آملى، عبد الله توحيد در قرآن، قم، انتشارات اسراء، اول، ١٣٨٣ش.

١٤. الحسيني الطهراني، السيِّد هاشم، توضيح المراد، تهران، انتشارات مفيد، سوم، ١٣٦٥ش.

١٥. الحلبي، أبو الصلاح، تقريب المعارف، قم، الهادي، ١٤٠٤ق.

١٦. الحلي، حسن بن يوسف، كشف المراد، قم، شكورى، سوم، ١٣٧٢ش.

١٧. ـــــــــــ، مناهج اليقين، تهران، دار الأسوة، ١٤١٥ق.

١٨. الحمصي الرازي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢ق.

١٩. زنوزى، ملا عبد الله، لمعات الهيه، تهران مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٦١ش.

٢٠. السبحانى، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، قم، مؤسسه امام صادقA، هفتم، ١٣٨٨ش.

٢١. سبزوارى، هادى شرح المنظومة، قم، انتشارات بيدار، ١٤٢٨ق.

٢٢. شبرّ، سيد عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، قم، أنوار الهدى، ١٤٢٤ق.

٢٣. الشيرازى، صدر الدين محمد، أسرار الآيات، به انضمام تعليقات حكيم مولى على نورى، تحقيق: سيد محمد موسوى، تهران، مؤسسه انتشارات حكمت ايران، ١٣٨٥ش.

٢٤. ـــــــــــ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي الرابعة، ١٤١٠ق.

٢٥. ـــــــــــ، شرح أصول الكافي، تصحيح محمد خواجوى تهران پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، دوم، ١٣٨٣ش.

٢٦. ـــــــــــ، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين، تهران، انتشارات حكمت، ١٣٧٥ش.

٢٧. سهروردى، شهاب الدين يحيى، كتاب التلويحات اللوحية و العرشية (در مجموعه مصنفات شيخ اشراق)، تصحيح و مقدمه: هنرى كربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، سوم، ١٣٨٠ش.

٢٨. ـــــــــــ، كتاب المشارع و المطارحات (در مجموعه مصنفات شيخ اشراق)، تصحيح و مقدمه: هنرى كربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، سوم، ١٣٨٠ش.

٢٩. شيخ صدوق، التوحيد، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ١٣٩٨ق.



٣٠. ــــــــــــ، معاني الأخبار، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ١٤٠٣ق.

٣١. الشيخ المفيد، أوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ١٤١٣ق.

٣٢. صلاح شرفي، أحمد بن محمد، شرح الأساس الكبير، الصنعاء، دار الحكمة اليمانية، ١٤١١ق.

٣٣. طباطبايى، سيد محمد حسين نهاية الحكمة، قم، انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى(قده)، ١٣٨٦ش.

٣٤. الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢ش.

٣٥. الطوسي، نصير الدين، قواعد العقائد، لبنان، دار الغربة، ١٤١٣ق.

٣٦. ــــــــــــ، تلخيص المحصل (المعروف بنقد المحصل)، بيروت، دار الأضواء الثانية، ١٤٠٥ق.

٣٧. الطوسي، محمد بن حسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦ق.

٣٨. الفاضل المقداد، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، تحقيق: شهيد قاضى طباطبايى، قم دفتر تبليغات اسلامى، دوم ١٤٢٢ق.

٣٩. ــــــــــــ، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: سيد مهدى رجايى، قم، كتاب خانه آية الله مرعشى، ١٤٠٥ق.

٤٠. فياض لاهيجى، ملا عبد الرزاق، سرمايه ايمان در اصول اعتقادات، تهران، انتشارات الزهراء، سوم، ١٣٧٢ش.

٤١. فيض كاشانى، ملا محسن، علم اليقين في أصول الدين تحقيق و تعليق: محسن بيدار فر، قم، انتشارات بيدار، الأولى، ١٤١٨ق.

٤٢. ــــــــــــ، الشافي، [بى جا]، دار اللوح المحفوظ، ١٤٢٥ق.

٤٣. الكلينى، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الإسلامية چهارم، ١٤٠٧ق.

٤٤. مازندرانى، ملا صالح، شرح أصول الكافي، تهران، دار الكتب اسلامية، ١٣٨٨ش.

٤٥. المجلسى، محمد باقر، بحار الأنوار، تحقيق: يحيى العبادي، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ق.

٤٦. ــــــــــــــ، مرآة العقول، تهران، دار الكتب الاسلامية، ١٤٠٤ق.

٤٧. مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، (اصول فلسفه و روش رئاليسم)، قم، انتشارات صدرا، ششم، ١٣٦٨ش.

٤٨. المعتزلي، قاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، بيروت، دار الهلال، ١٩٧١م.

٤٩. ميرداماد، التعليقة على أصول الكافي، تحقيق: السيد مهدى الرجائي، قم، مطبعة الخيام، ١٤٠٣ق.

٥٠. نراقى، ملا محمد مهدى، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، صححه و قدم له: مجيد هادى زاده، تهران، مؤسسه انتشارات حكمت، اول، ١٣٨١ش.

٥١. ــــــــــــــ، اللمعات العرشية، تحقيق: على أوجبى، كرج: انتشارات عهد، اول، ١٣٨١ش.

التوحيد الصفاتي
من وجهة نظر المتكلّمين المسلمين(*)

د. بهروز محمدي منفرد(*)
حسين رستمي(*)
تعريب: محمد علي إسماعيلي



(*) المصدر: هذه المقالة نشرت باللغة الفارسيّة بعنوان (توحيد صفاتي از منظر متكلمان إسلامي) في مجلّة انديشه نامه علوم عقلي اسلامي. مجلة الفكر للعلوم العقلية والاسلامية.
(**) متخصص في علم الكلام والفلسفة / جامعة طهران.
(***) استاذ في الحوزة العلمية / قم.

الملخّص

إنّ جميع الفرق الإسلاميّة متفقةٌ على اتّصاف الله بالصفات الكمالية، وذلك في ضوء الآيات القرآنيّة والروايات النبويّة. ولكنْ هناك خلافٌ في كيفيّة اتّصاف الذات بهذه الصفات؛ فهناك أربعة آراء معروفة بين المتكلّمين المسلمين فيما يتعلّق بكيفية اتّصاف الذات بهذه الصفات، وهي: نظريّة عينيّة الصفات للذات أو التوحيد الصفاتي، ونظريّة زيادة الصفات على الذات، ونظريّة نيابة الذات عن الصفات، ونظريّة الأحوال. وقد قدّم أنصارُ كلٍّ من هذه الآراء أدلةً على نظريّتهم، وانتقدوا النظريّات المتنافسة. وفي هذه المقالة سنشرح هذه الآراء وندرس الحجج والانتقادات لكلٍّ منها. وبعد دراسة أدلة النظريّات يتبيّن أنّ نظريّة عينيّة الصفات للذات الإلهيّة، التي يقبلها أغلب متكلّمي الشيعة والمعتزلة، أكثر اتقانًا من غيرها. كما تمّ الرد على الإشكاليات التي طرحها المعارضون لهذه النظرية. كما يشهد على صحّة هذه النظريّة بعضُ آيات القرآن الكريم وأحاديث الأئمّة الأطهار عليهم السلام.

الكلمات المفتاحيّة

علاقة الذات بالصفات الإلهيّة، نظريّة العينيّة، نظريّة الزيادة، نظريّة النيابة، نظريّة الأحوال.

مقدّمة

إنّ (التوحيد) هو مصدر باب (التفعيل) من جذر (وحد)، ويعني في اللغة الحكمَ بوحدانيّة الشيء والعلم بوحدانيّته[١]، كما يعني في المصطلح الإيمانَ بوحدانيّة الله[٢]. وهناك أنواعٌ مختلفةٌ من التوحيد في المصطلح، مثل التوحيد الذاتيّ، والتوحيد الصفاتيّ، والتوحيد الربوبيّ، والتوحيد التشريعيّ، والتوحيد العباديّ والتوحيد الخالقيّ[٣].

وإذا أضيفت كلمة التوحيد إلى الصفات (التوحيد الصفاتيّ)، فإنّها تعني الحكمَ بوحدانيّة الصفات الإلهيّة. وفي هذه الحالة يُستعمل التوحيد الصفاتي بمعنيين:

١. إنّ الله لا مثيل له، وهو متفردٌ في صفاته، وصفات أيّ من المخلوقات ليست مثل صفات الله[٤].

٢. الصفات الإلهيّة لا تُغايِر الذات الإلهيّة؛ بمعنى أنّه على الرغم من اختلاف صفات الله من حيث المفهوم ومن حيث الحقيقة، إلا أنّ مصداق هذه الصفات في الذات الإلهيّة هي الذات الإلهية نفسها، وجميع صفات الله واحدةٌ من حيث المصداق، وكلّها هي الذات الإلهيّة نفسها[٥]. وجاء هذا البحث حول المعنى الثاني للتوحيد الصفاتيّ، وهي نظريّة عينيّة صفات الله للذات الإلهيّة.

[١] محمد ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ٤٥٠.

[٢] الشيخ الصدوق، التوحيد، ص ٩٠.

[٣] جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج ٢، ص١١.

[٤] محمد علي التهانوي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص٥٢٩.

[٥] العلاّمة حسن بن يوسف الحليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٩٦؛ الفاضل المقداد، إرشـــاد الطالبين إلى نَهج المسترشدين، ص ٢١٦.

يتّفق جميع الفرق الإسلامية في ضوء الآيات القرآنية والروايات النبوية، على اتصاف الله بالصفات الكمالية مثل العالم والقادر والحى والمريد والسميع والبصير والمتكلّم، ولكنْ هناك خلافٌ في كيفية اتصاف الذات بهذه الصفات. وبالطبع فإنّ بعض المتكلّمين يُطلقون عليها الأسماء الإلهية، ويعدّون مبادئها صفات[١]. وعلى كلّ حالٍ، فإنّه بحسب التعبير الشائع، هناك خلافٌ في أنّ لله تعالى مبادئ الصفات المذكورة، بمعنى أنّ له العلمَ والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام أم لا؟ وفي الحالة الأولى ما هي العلاقة بين هذه الصفات والذات الإلهيّة؟[٢].

يرى البعضُ أنّ الاختلاف في مسألة العلاقة بين الذات الإلهيّة وصفاته يتعلّق بالصفات الحقيقيّة المحضة كالحي، والصفات الحقيقية ذات الإضافة كالعالم والقادر. وأمّا الصفات الإضافيّة المحضة التي لا يستلزم غيابُها عن الذات الإلهيّة خللاً ونقصًا[٣]، وكذلك الصفات السلبيّة، فإنّهما خارجتان عن البحث[٤]. ولذلك تجري مسألة العلاقة بين الذات والصفات الإلهيّة في الصفات الكماليّة.

ومن خلال دراسة وجهات النظر في مسألة العلاقة بين ذات الله وصفاته، يمكن ملاحظة وجهات النظر المشهورة الآتية:

١. نظريّة عينيّة الصفات للذات أو التوحيد الصفاتي: بمعنى أنّ الذات الإلهيّة لها صفاتٌ حقيقة، هي عين الذات الإلهيّة في الخارج.

٢. نظريّة زيادة الصفات على الذات الإلهية: بمعنى أنّ الذات الإلهية لها

[١] عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص٢٣٩.

[٢] سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٧٥؛ الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢١٦.

[٣] عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص ٢٤٦، ٢٤٨.

[٤] سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٦٩.



هذه الصفات، ولكنْ هذه الصفات زائدةٌ على الذات الإلهيّة.

٣. نظريّة نفي الصفات الإلهيّة أو نيابة الذات عن الصفات: بمعنى أنّ ذات الله لا تمتلك هذه الصفات حقًا، بل الذات تنوب عن هذه الصفات.

٤. نظريّة الأحوال: بمعنى أنّ ذات الله لا تمتلك هذه الصفات، بل الصفات الإلهيّة ثابتةٌ للذات الإلهيّة، بوساطة وجود أحوالٍ خاصة.

النظرية الأولى: نظريّة العينيّة أو التوحيد الصفاتيّ

وفقًا لنظريّة العينيّة أو التوحيد الصفاتيّ[١] فإنّ لله صفات كمالية، وهذه الصفات هي عين ذاته. وتعود الصفات الإلهيّة إلى الذات الإلهيّة بحسب الحقيقة وعالم الخارج، وهي تتحد مع الذات[٢]. كما أنّ الذات الإلهيّة بفرديّتها مبدأ هذه الصفات، لا من خلال حيثيةٍ أخرى وراء ذاته[٣]. نعم! إنّ الصفات الإلهيّة من حيث الاعتبار الذهني زائدةٌ على الذات الإلهية[٤].

وقد وردت في الكتب الكلاميّة نظريّة عينيّة الصفات للذات الإلهيّة عبر مصطلحاتٍ مختلفةٍ تشير إليها، منها: (الله تعالى علمٌ كلّه، قدرةٌ كلّه، حياةٌ

[١] محمد جعفر الاسترآبادي، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، ج١، ص٧١؛ جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج ٢، ص ٣٣.

[٢] العلاّمة حسن بن يوسف الحليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٩٦؛ الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص٢١٦؛ عبد الرزاق فياض لاهيجي، سرمايه ايمان در اصول اعتقادات، ص٥١.

[٣] الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٤١؛ أبو الفتح محمد بن على الكراجكي الطرابلسي، كنز الفوائد، ج ١، ص ٧٤.

[٤] ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص١٠١؛ العلاّمة حسن بن يوسف الحلِّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٩٦.

كلّه)[١]، ومنها (صفات الواجب تعالى عين ذاته)[٢]، ومنها: (الله تعالى عالمٌ بعلمٍ هو عين ذاته وقادرٌ بقدرةٍ هي عين ذاته، وحيٌّ بحياةٍ هي عين ذاته)[٣]، وهكذا في باقي صفاته.

إنّ نظريّة عينيّة الصفات للذات الإلهيّة هي ممّا يعتقد به جميعُ متكلّمي الشيعة والحكماء، وهي موافقةٌ لأحاديث المعصومين[٤]. ويعدّ بعضُ المتكلّمين[٥] أنّ وجهة نظر المعتزلة في مسألة الصفات الإلهيّة هي هذه النظريّة نفسها. كما يعتقد أبو الهذيل المعتزلي: «هو عالمٌ بعلمٍ هو هو، وهو قادرٌ بقدرةٍ هي هو، وهو حيٌّ بحياةٍ هي هو»[٦]. وعبارة أبي الهذيل هذه تشير بوضوحٍ إلى نظريّة عينيّة الصفات للذات الإلهية.[٧] كما أنّه يُستظهر من ظاهر كلام بعض الإسماعيليين الذين أنكروا زيادة الصفات على الذات الإلهية، أنّهم يؤمنون بعينيّة الصفات للذات الإلهيّة[٨]. كما أنّ الماتريدية يمكن عدّهم أيضًا من المعتقدين بنظريّة العينيّة.[٩] يرى المتكلّمون الماتريديّون تبعًا لأبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)[١٠] أنّ

[١] ملا محسن الفيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، ج١، ص ٨٥.

[٢] عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص٢٤١.

[٣] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٦٥؛ القاضي السيد نور الله الحسيني المرعشي التستري، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، ج١، ص٣٣٢.

[٤] عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص٢٤١.

[٥] الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص ٥٢؛ الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص٢١٦؛ عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص٢٤١.

[٦] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٦٥؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٤١؛ القاضي عبد الجبار الهمذاني، المنية والأمل، ص١٥٥.

[٧] جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ٨٨.

[٨] ناصر خسرو قبادياني، جامع الحكمتين، ص ٥٧.

[٩] اللامشي الحنفي الماتريدي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٦٦٦٥.

[١٠] أبو منصور الماتريدي، التوحيد، ص ٤٥.

الصفات الإلهيّة ليست عين ذات الله ولا غيرها، ويرون أنّ الله متّصفٌ بهذه الصفات منذ الأزل[١]. ومع ذلك فإنّ الإيمان بنظريّة العينيّة يمكن أنْ يستظهر من كلامهم؛ لأنّهم انتقدوا العينيّة المفهوميّة للذات والصفات[٢].

إنّ بعض الزيديّة أيضًا، بعد إنكارهم زيادة الصفات على الذات الإلهيّة، عدّوا الصفات الإلهيّة ثابتةً لله تعالى لنفسه، لكنّهم فسّروا قولهم: (لنفسه)، بنحوٍ يمكن استنباط نظريّة العينيّة من كلامهم[٣]. وقد روي عن بعض الإباضيّة المتأخّرين أنّهم يعتقدون أنّ صفات الله عين ذاته[٤]. وقد وردت في بعض كتب الطحاويّة[٥] عباراتٌ، وإنْ كانت تشير في ظاهرها إلى نظريّة الزيادة، ولكن مع التفسير الذي قدّموه لتلك العبارات يمكن استظهار نظريّة العينيّة منها[٦].

١. حجج نظريّة العينيّة

إنّ معظم الحجج المقدَّمة لإثبات نظريّة العينيّة مبنيّةٌ على نقد نظريّة الزيادة[٧]. ونحن نعرض هنا فقط الأدلّة التي تتعلّق مباشرةً بإثبات نظريّة العينيّة. وأمّا الحجج الموجّهة إلى نقد نظريّة الزيادة فإنّها ستأتي في قسم نظريّة الزيادة.

---

[١] أبو بكر أحمد الرازي الحنفي شرح بدء الأمالي، ص ١٢٨-١٥٠؛ ملا علي القاري شرح كتاب الفقه الأكبر، ص ٣٣.

[٢] أبو بكر أحمد الرازي، الحنفي شرح بدء الأمالي، ص ١٢٦-١٢٩.

[٣] أحمد بن سليمان، حقايق المعرفة في علم الكلام، ص ١٥٤، ١٧٤؛ حسين بن بدرالدين، ينابيع النصيحة فــي العقائد الصحيحة، ص ٤٥.

[٤] جعفر السبحاني، بحوثٌ في الملل والنحل، ج ٥، ص٣ ٤ ٤.

[٥] إنّ الطحاوية ليست مدرسةً كلاميةً مستقلة، بل هي تعبيرٌ آخر عن منهج أبي حنيفة الكلامي. انظر: علي رباني گلپايگاني، فرق ومذاهب كلامي، فصل ٩.

[٦] ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص١٢٤-١٢٦.

[٧] أبو الفتح محمد بن على الكراجكي الطرابلسي، كنز الفوائد، ج ١، ص ٧٤؛ الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢١٧؛ عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص ٢٤٢-٢٤٣.

أ- الله تعالى واجب الوجود، ووجوب الوجود يقتضي عدم الحاجة إلى أيّ شيء. ولذلك فهو في اتّصافه بالصفات الذاتيّة لا يحتاج إلى (معاني) الأشاعرة و(أحوال) أبي هاشم[١]. وقال بعضهم في تقرير آخر قريب من ذلك: إنّ وجود الواجب تعالى هو أكمل مراتب الوجود، وأكملُ مراتب الوجود غنيٌّ عن الصفة؛ ولذلك، فإنّ وجود الواجب تعالى غنيٌّ عن الصفة[٢]. وتجدر الإشارة إلى أنّ المقصود بـ (الصفة) في هذا التقرير في ضوء الألفاظ الأخرى، هي الصفة الزائدة على الذات.

ب- كما أنّ في العالَم كائنًا قائمًا بالذات لا يعتمد في تحقّقه على الكائنات الأخرى، وهو سببُ تحقيق الكائنات الأخرى الموجودة بالغير، كذلك في العلم والصفات الأخرى، لا بد من وجود علمٍ وقدرةٍ وإرادةٍ وحياةٍ قائمةٍ بالذات، وهي سببُ تحقيق تلك الصفات الموجودة بالغير في الممكنات[٣].

٢. نظريّة العينيّة في الآيات والروايات

يرى المدافعون عن نظريّة العينيّة أنّ الآيات القرآنيّة وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، تشير أيضًا إلى عينيّة الصفات للذات الإلهيّة[٤].

ووفقًا لرأيهم، فإنّ التقرير الأول لمسألة علاقة الذات بالصفات الإلهيّة يمكن أنْ يستفاد من الآيات الأُوَل لسورة الإخلاص المباركة. وقالوا في تفسير الآيتين الأولى والثانية من هذه السورة: (الأحد) هو الشيء الذي لا يوجد فيه تعددٌ خارجيٌّ، ولا تعددٌ ذهنيٌّ، ولا يقبل أيَّ تعددٍ. ولذلك فإنّ جملة (الله أحدٌ) تصف

[١] العلّامة حسن بن يوسف الحِليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٩٦.

[٢] عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص٢ ٤٣.

[٣] ملا محسن الفيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، ج١، ص٨٥.

[٤] عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد ص٢ ٤١؛ جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج ٢، ص ٤٠.

الله بوحدةٍ هي عين ذاته[١]، وبما أنّ الله أحد، فإنّ صفاته الذاتية يجب أنْ تكون هي عين ذاته، في حين أنّ كلّ صفة ذاتيّةٍ هي الصفة الذاتية الأخرى نفسها. لذلك، إذا كان الله حيًّا عليمًا وقادرًا، فإنّ قدرته هي عين علمه وحياته؛ كما أنّ كلّ صفةٍ من صفاته الذاتيّة هي عين الصفة الأخرى، وكلّها عين الذات الإلهيّة[٢].

كما أنّ بعضهم يقسّمون الأحاديث المتعلّقة بمسألة العلاقة بين الصفات والذات إلى قسمين[٣]: الصنف الأوّل هي الأحاديث[٤] التي تهدف إلى نفي زيادة الصفات الإلهيّة على الذات والتعبير عن إشكاليات هذا المنهج. والقسم الثاني هي الروايات[٥] التي تهدف إلى شرح نظريّة عينيّة الصفات للذات الإلهيّة[٦].

٣. دراسة الانتقادات الموجّهة إلى نظريّة العينيّة

انتقد معارضو نظريّة العينيّة هذا الرأي، بما في ذلك:

١. إذا كانت صفات الله هي عين ذاته، فيجب إثبات صفاته أيضًا بإثبات ذاته؛ ولكنّهم يثبتون صفاته تعالى بأدلّةٍ أخرى بعد إثبات ذاته؛ لذا فلا تكون صفاته تعالى عين ذاته[٧].

---

[١] السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢٠، ص ٣٨٧-٣٨٨.

[٢] عبد الله جوادي آملي، توحيد در قرآن، ص٣١٠.

[٣] يقسّم هذا القائل في ظاهر الأمر، هذه الأحاديث إلى ثلاث فئات، لكن في الواقع يمكن دمج اثنتين منها في فئة واحدة.

[٤] نهج البلاغة، خطبة ١؛ الشيخ الصدوق، التوحيد، ص٣٤ ٣٥، ٤٥، ١٣٠، ١٤٠ -١٤٤؛ الشيخ الصدوق، الأمالي، ص ٦١٠.

[٥] الشيخ صدوق، التوحيد، ص ١٤٠، ١٤٤، ١٤٦؛ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص٨٣-٨٤؛ أبو منصور الطبرسي، الاحتجاج، ج ٢، ص ٤١٠.

[٦] علي الربّاني الگلپايگاني، الإلهيّات في مدرسة أهل البيت، ص ٩٤-٩٨.

[٧] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ١٠٧؛ فخر الدين الرازي، المحصّل، ص ٤٢ ٤؛ سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٤٧.

٢. في حالة عينيّة الصفات للذات، ينبغي أنْ يكون من الممكن استخدام الصفات بدلاً من الذات. فعلى سبيل المثال، يمكن للمرء أنْ يقول: (يا علمَ الله اغفرْ لي). في حين أنّ هذه المقالة ليست صحيحة؛ ولذلك فإنّ صفات الله ليست عين ذاته[١].

٣. إذا كانت الصفات عين ذاته تعالى فلا بدّ من أنْ تكون صفات الله أيضًا مثل ذاته خالقًا وفاعلاً[٢]، بل لا بدّ من أنْ تكون كلّ واحدةٍ من صفات الواجب تعالى لذاته، وقائمةً بالذات، وصانعةً وعالمةً ومعبودةً للعباد. في حين أنّ هذه الأمور غير صحيحةٍ ومستحيلة[٣].

٤. إذا كانت الصفات عين ذاته تعالى فلا بدّ من أنْ تتحد مفاهيم الصفات والذات. ونتيجة لذلك، فإنّ جميع الصفات سيكون لها مفهومٌ واحد، بينما يحكم العقل بداهة بالتغاير المفهومي بين الذات والصفات وبين الصفات نفسها؛ بمعنى أنّ العلم يغاير القدرة، والقدرة تغاير الحياة، وهكذا بقية الصفات، فصفات الله ليست عين ذاته.

٥. إذا كانت الصفات عين ذاته تعالى فلا فائدة في حمل الصفات على الذات الإلهيّة؛ لأنّه في هذا الفرض يكون من باب حمل الشيء على نفسه؛ مع أنّ حمل الصفات على الذات الإلهية له فائدة، فالصفات الإلهيّة ليست عين ذاته[٤].

وفقًا لرأي أنصار نظريّة العينية، فإنّ الانتقادات السابقة لا تُثبت إلاّ التغاير المفهومي والذهني بين الصفات والذات الإلهية[٥]، التي يعترفون بها هم أنفسهم

[١] أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص ١٠٨.

[٢] أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ولا يجوز الجهل به، ص١١٠.

[٣] سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٧٤.

[٤] المصدر نفسه؛ مير سيد شريف الجرجاني، شرح المواقف، ج٨، ص ٤٦-٤٧.

[٥] نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص ٣٠٤؛ العلاّمة الحِليّ،تسليك النفس إلى=

أيضًا. إنّ أتباع نظريّة العينيّة لا يؤمنون بالوحدة المفهومية بين الصفات والذات، وفي الواقع لا يوجد خلافٌ حول الزيادة والتغاير المفهومي؛ بل الخلاف يدور حول الزيادة الحقيقية للصفات على الذات الإلهية[١]. وبكلمةٍ أخرى: إنّ القائلين بالعينيّة يعدّون الذات الإلهيّة في عين بساطتها مصداقًا لمفاهيم متعدّدة، ويعتقدون أنّ جميع الصفات موجودةٌ في عالم الخارج بوجودٍ واحدٍ، وليس لها وجودٌ مستقلٌ من حيث المصداق[٢]؛ ولهذا السبب لم يقبل بعض شيوخ الأشاعرة أيضًا هذه الانتقادات[٣].

٦. إنّ نظريّة العينيّة لا تختلف عن نظريّة نفي الصفات. وبكلمةٍ أخرى: القول بالعينيّة يقتضي خلو الذات الإلهيّة عن صفات الكمال، ومن الواضح أنّ خلو ذات الله عن صفات الكمال نقصٌ، ولا سبيل له في الله، وبالتالي فإنّ الصفات الإلهية ليست هي عين ذاته تعالى.

وقد قيل ردًا على هذا النقد: إنّ الذات الإلهيّة إنّما تكون خاليةً من صفات الكمال إذا انتفت آثار تلك الصفات أيضًا؛ وأمّا مع حضور آثار الصفات فلن يكون هناك نقصٌ؛ بل إنّ ترتُّب أثر الصفة على الذات من دون الحاجة إلى الصفة، أكملُ من ترتب الأثر مع وجود الصفة. وبالإضافة إلى ذلك، ففي نظريّة العينيّة، تكون الصفات موجودةً في الذات الإلهيّة بنحوٍ عينيّ[٤].

٧. نظريّة العينيّة متناقضةٌ مع نفسها؛ لأنّ بساطة الذات الإلهيّة لا تلائم كثرةَ صفاته ممّا تقتضي التركيب في الذات الإلهيّة.

= حظيرة القدس، ص١٤٥.

[١] مير سيد شريف الجرجاني، شرح المواقف، ج٨، ص ٤٦-٤٧؛ جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج ٢، ص ٣٧.

[٢] العلاّمة حسن بن يوسف الحِليّ، مناهج اليقين في أصول الدين، ص٢٦٨.

[٣] مير سيد شريف الجرجاني، شرح المواقف، ج٨، ص ٤٦-٤٧.

[٤] عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص ٢٤٤.

وقد ردّوا على هذا النقد بقولهم: إنّ التركيب في الذات إنّما يلزم إذا كانت كلّ صفةٍ من صفات الذات جزءًا من الذات الإلهيّة، ولكن في ضوء نظريّة العينيّة فإنّ ذاته تعالى علمٌ كلّها، وقدرةٌ كلّها، وهكذا بقية الصفات، كما أنّ الإنسان مخلوقٌ بكلّ كيانه وفي الوقت نفسه فهو معلومٌ تمامًا لله تعالى بكلّ وجوده، ولا يلزم ذلك أيّ تركيبٍ في ذاته تعالى[١].

النظرية الثانية: نظريّة زيادة الصفات على الذات

وفقًا لنظريّة الزيادة، فإنّ لله سبع صفاتٍ هي: العلم، والقدرة، والحياة، والكلام، والإرادة، والسمع، والبصر؛ لكن هذه الصفات ليست عين ذات الله ولا غيره[٢]. وهذه الصفات أزليةٌ (قديمة)، وقائمةٌ بذاته تعالى وزائدةٌ على الذات[٣]، ومن خلال هذه الصفات أو المعاني السبعة يكون لله سبع صفاتٍ ذاتية، وهي: العالم، والقادر، والحي، والمتكلّم، والمريد، والسميع، والبصير. وبحسب هذه النظريّة فإن الله تعالى عالمٌ بسبب صفة العلم؛ وقادرٌ بسبب صفة القدرة، وحيٌّ بسبب صفة الحياة، ومريدٌ سبب صفة الإرادة، ومتكلمٌ بسبب صفة التكلّم، وسميعٌ بسبب صفة السمع، وبصيرٌ بسبب صفة البصر[٤]. وقد عدّ البعض أنّ الله له صفة البقاء بإضافة صفة البقاء[٥]. وهذه الصفات السبع أو الثماني التي هي مصدر الصفات الإلهيّة تسمّى (القدماء)[٦]. والقائلون بهذه النظريّة يسمّون (الصفاتيّة) أيضًا[٧].

---

[١] جعفر السبحاني، الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج ٢، ص٣٩.

[٢] أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ولا يجوز الجهل به، ص ١١٠.

[٣] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٠٥.

[٤] أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ولا يجوز الجهل به، ص ١١٠؛ أبو حامد محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٨٤.

[٥] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٠٥.

[٦] عبد القاهر التميمي الشافعي، أصول الإيمان، ص ٧٦.

[٧] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٠٥.

وقد ادّعى البعض أنّ معمر المعتزلي (المتوفي سنة ٢١٥هـ) من أتباع نظريّة الزيادة، وذلك استنادًا إلى بعض عباراته[١]، بينما عدّه آخرون من كبار علماء المعتزلة في توضيح نظريّة نفي الصفات[٢].

وبحسب ما ذكره أصحاب الملل والنحل فإنّ عبد الله بن كلاب (المتوفىّ بعد ٢٤٠هـ) هو الذي طرح لأول مرة نظريّة زيادة الصفات على الذات الإلهيّة. وكان يعتقد أنّ الصفات الإلهيّة ليست عين ذاته، ولا غيره[٣]. وبحسب ما ذكره الكلابية فإنّ الله تعالى يستحقّ هذه الصفات بسبب المعاني الأزليّة. يرى البعض أنّ مقصود الكلابيّة بـ (الأزليّ) هو القديم، لكنّ إجماع المسلمين على عدم وجود كائنٍ قديمٍ غير الله جَعَلهم لا يتجرأون على التصريح بهذا الأمر، حتى وصلت النوبةً إلى أبي الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ) فقد صرّح بأنّ الله يستحقّ هذه الصفات بسبب وجود معانٍ قديمة[٤].

وبالطبع، فإن هذا المذهب القائل بأنّ الصفات الإلهيةّ ليست ذات الله ولا غيره، نراه قبل الأشعري أيضًا في كلام سليمان بن جرير (المتوفىّ في النصف الثاني من القرن الثاني)[٥]. كما استخدم أبو حنيفة (٨٠-١٥٠هـ) عبارة (لا هو، ولا غيره) في تفسير الكلام الإلهي[٦].

---

[١] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص١٦٨ و٤٨٨.

[٢] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٨٠-٨١.

[٣] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٦٢، ٢٩٨؛ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١١٩؛ سيد مرتضى بن داعى حسني رازي، تبصرة العوام في معرفه مقالات الأنام، ص١٠٨.

[٤] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١١٩.

[٥] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص ٧٠.

[٦] أبو حنيفة، وصية أبي حنيفة في التوحيد، ص ٦٣٦.

وبالإضافة إلى الأشاعرة الذين يقال: إنّهم متّفقون على نظريّة الزيادة[١]، تُعدّ الكرامية أيضًا من الصفاتيين. إنّهم يعدّون الله عالماً بعلمٍ، وقادرًا بقدرةٍ، وما إلى ذلك من الصفات التي هي في رأيهم، قديمةٌ وقائمةٌ بذاته تعالى[٢]. ويرى فريق أنّ الكراميّة يعتبرون جميع الصفات الإلهية حادثة[٣]، ولكن يرى البعض أنّهم يعتبرون صفة الإرادة فقط زائدةً على ذات الله وحادثة[٤]. كما أكّد بعض السلفيين على نظريّة الزيادة بعد رفضهم نظريّة الأحوال[٥].

١. أدلة نظريّة الزيادة

الدليل الأول: قياس الغائب بالشاهد

من أهمّ أدلّة نظريّة الزيادة في تقرير قدماء الأشاعرة هو قياس الغائب بالشاهد. وفي هذا القياس يتمّ إسراء حكم الشاهد (وهي الممكنات والمحسوسات) إلى الغائب (وهو الله تعالى) من خلال أربعة وجوهٍ مشتركةٍ بينهما[٦]. وإليك أربعة طرقٍ وتقارير لهذا القياس من خلال أربعة وجوهٍ مشتركةٍ:

١. طريقة السبب: إنّ الله تعالى عالمٌ، وقد ثبت في عالم المحسوسات أنّ

---

[١] عبد القاهر التميمي الشافعي، أصول الإيمان، ص ٧٦؛ فخر الدين الرازي، المحصّل، ص٤٢١.

[٢] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٢٨- ١٢٩؛ قاسم بن محمد بن علي، الأساس لعقائد الأكياس، ص٤١.

[٣] سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ٣٧-٣٨؛ محمد بن احمد خواجگي شيرازي، النظامية في مذهب الإمامية، ص٨٩.

[٤] أبو المظفر الإسفرايني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص٣٤؛ أبو حامد محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٩٥؛ حميد مفتي، قاموس البحرين، ص١٩٧.

[٥] ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة المعطِّلة، ص ٤٥٨.

[٦] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٠٦؛ سعد الدين التفتازاني، شــرح المقاصد، ج ٤، ص ٧٢-٧٣.



الإنسان إنّما يصير عالماً بسبب العلم. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ العلّة العقليّة تُلازم معلولَها، ولا يختلف الشاهد والغائب من هذه الجهة؛ ولذلك فإنّ اتّصاف الله تعالى أيضًا بالعالميّة إنّما هو بسبب العلم[١]. وينبغي أنْ يقال: إنّ صفة العالم ليست لها خصوصيةٌ في هذا الصدد، وهذا القياس يجري في الصفات الأخرى أيضًا.

٢. طريقة الشرط: إنّ لله تعالى صفاتٍ مثل العالم والقادر. وإنّما يصحّ صدق وصفٍ على موجودٍ إذا ثبت مبدأ ذلك الوصف لذلك الموجود[٢]. فالله تعالى له العلم والقدرة. وبطبيعة الحال، هناك تقارير أخرى حول هذه الطريقة[٣].

٣. طريقة الحقيقة: إنّ الله تعالى عالمٌ، وقادرٌ، وحيٌّ، ومريدٌ، وسميعٌ، وبصيرٌ، ومتكلمٌ. ومن ناحيةٍ أخرى، نجد في عالم المحسوسات أنّ حقيقة العالم والقادر وغيرها من الصفات المذكورة، هو الذي يتمتع بصفاتٍ مثل العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والتكلّم. وبما أنّ الحقيقة لا تختلف بين الشاهد والغائب، فإنّ الله تعالى له الصفات السبع المذكورة[٤].

٤. طريقة الدليل: نجد في عالم الأحاسيس أنّ الفعل المُحْكَم والمُتقَن يدلّ على وجود صفة العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام في فاعله. ولمّا كان الدليل العقلي واحدًا في الشاهد والغائب، فالله تعالى الذي خلق الكون بهذا الإتقان، له الصفات السبع المذكورة[٥].

---

[١] عبد الملك إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٤٠.

[٢] مير سيد شريف الجرجاني، شرح المواقف، ج٨، ص ٤٥.

[٣] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٠٨؛ أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٦٦؛ سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ٣٦.

[٤] سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٧٣.

[٥] عبد الملك إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٢٩ـ٣٢؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، ص١٣٧؛ سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ٤٦.

وقد قرّر بعض المتكلّمين هذا القياس من خلال الحدّ أو التعريف. ويقال في هذه الطريقة بعد قبول اتّصاف الله تعالى بصفة (العالم): تعريف العالِم في عالَم الإمكانيّات والأحاسيس هو الذي لديه علمٌ، ولمّا كان التعريف واحدًا في الشاهد والغائب، فإنّ عالميّة الله أيضًا تعني أنّ الله عنده العلم[١]. ويجري البيان نفسه في الصفات الأخرى أيضًا. وقد اختلف الأشاعرة في أنّ طريقتي الحدّ والحقيقة طريقةٌ واحدةٌ أم طريقتان[٢].

تقييم قياس الغائب بالشاهد

يقول مخالفو الأشعرية في نقد هذا الدليل: إنّ قياس الغائب بالشاهد قياسٌ مع الفارق[٣]؛ لأنّه إنّما يصح أنْ يَسري حكم الشاهد إلى الغائب إذا كانت لهما حقيقةٌ واحدةٌ وذاتٌ مشتركةٌ، وإذا كان الأمر كذلك فيجب أنْ يكونا مشتركينِ في جميع الصفات مثل الجسمية[٤]، والمعلولية[٥]. في حين أنّ وجود هذه الأمور غير مقبولٍ لله تعالى[٦].

وعدّ البعض الآخر السببَ في بطلان قياس الغائب بالشاهد عدمَ وجود الدليل على وجود هذه الصفات في الغائب[٧]. واعترف بعض شيوخ الأشاعرة بعدم صحّة هذا القياس وعدّوه باطلاً حتى حسب أسسهم أنفسهم؛ لأنّ بعض

---

[١] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١١٠؛ سعدالدين التفتازاني، شــرح المقاصد، ج ٤، ص ٧٢؛ الشريف الجرجاني شرح المواقف، ج٨، ص ٤٥.

[٢] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٠٩.

[٣] القاضي عبد الجبار المعتزلي، المحيط بالتكليف، ص١٨٨؛ أبو الفتح محمد بن على الكراجكي الطرابلسي، كنز الفوائد، ج١، ص ٧٦.

[٤] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٣ ٤.

[٥] القاضي عبد الجبار المعتزلي، المحيط بالتكليف، ص١٨٨.

[٦] الشريف المرتضى، الملخّص في أصول الدين، ص ١٨٥؛ سيف الدين الآمدي، غاية الـمـرام فــي عـلـم الكــلام ص ٤٦- ٤٧.

[٧] ركن الدين بن الملاحمي خوارزمي، الفائق في أصول الدين، ص ٧٠.

الصفات الإلهيّة عندهم تختلف عن صفات المخلوقين؛ إذ يعدّون قدرة الله فعّالة في التصرّفات، لكنّهم لا يعدّون قدرة الإنسان فعّالة في أفعاله؛ ولذلك لا يصح قياس صفات الغائب بالشاهد[١].

وبالإضافة إلى الانتقادات العامّة المذكورة أعلاه، فقد قدّموا أيضًا انتقادات حول بعض الطرق الأربعة لهذا القياس، مثل انتقادات طريقة الشرط[٢]، وطريقة السبب[٣].

الدليل الثاني: الآيات القرآنيّة

ادّعى أبو الحسن الأشعري[٤] أنّ الله تعالى عرّف نفسه ذا علم وقدرة، وذلك في آيات مثل قوله تعالى: ﴿**أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ**﴾[٥]، وقوله: ﴿**وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ**﴾[٦]، وقوله: ﴿**فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ**﴾[٧] وقوله: ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً**﴾[٨]، وقوله: ﴿**ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ**﴾[٩]، وقوله: ﴿**أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ**﴾[١٠]. فله تعالى العلم والقدرة وما إلى ذلك مما هي مصادر صفاته تعالى.

---

[١] سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ٤٨؛ مير سيد شريف الجرجاني، شرح المواقف، ج٨، ص ٤٥، ٤٧.

[٢] عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص ٢ ٤٢.

[٣] محمد حسن المظفر، دلائل الصدق لنهج الحق، ج ٢، ص ٢٧ ٤.

[٤] أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٣١.

[٥] النساء، ١٦٦.

[٦] الفاطر، ١١؛ فصلت، ٤٧.

[٧] هود، ١٤.

[٨] فصلت، ١٥.

[٩] الذاريات، ٥٨.

[١٠] البقرة، ١٦٥.

يرى البعض منتقدًا هذا الدليل أنّ الاعتماد على هذه الآيات لإثبات نظريّة الزيادة ضعيفٌ جدًّا؛ لأنّ هذه الآيات لا تدلّ إلّا على وجود صفات مثل العلم والقدرة في الله تعالى، ولا تدلّ على كيفيّة اتّصاف الله تعالى بهذه الصفات، وأنّها بنحو الزيادة أو غيرها[١].

وعدّ البعض الآخر أيضًا، في إجابةٍ نقضيّةٍ، الاستدلالَ بالنقل غير صحيحٍ في هذه المسألة؛ لأنّه في هذه الحالة يمكن للمعارضين أيضًا أنْ يتمسّكوا بآياتٍ مثل قوله تعالى: ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾[٢]، لإثبات أنّ الله تعالى إنْ كان له علمٌ فيلزم أنْ يكون فوقه عالمٌ آخر. في حين أنّ هذا الادّعاء كاذب بالضرورة[٣]. وقالوا بالإضافة إلى ذلك: إنّ المقصود بالآية الأولى اعتمادًا على ذيلها، هي (المعلومات)[٤]. وكانت هناك انتقاداتٌ أخرى لهذه الحجة[٥]، ولكنّها تبدو ضعيفة.

الدليل الثالث: بطلان نظرية العينيّة

الدليل الثالث لإثبات نظريّة الزيادة هو إنكار نظريّة العينيّة. إذ توجد في مسألة العلاقة بين الصفات والذات نظريتان: الزيادة، والعينيّة. أما نظريّة العينيّة فهي مرفوضة؛ فلذلك ينبغي قبول نظريّة الزيادة[٦]. ولكن كما ذكرنا أعلاه فإنّ أصحاب نظريّة العينيّة قد أجابوا عن الإشكاليّات المطروحة ضدّها.

---

[١] جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ٩٤.

[٢] يوسف، ٧٦.

[٣] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٤٠.

[٤] القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص ١٣٢.

[٥] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٤٠.

[٦] أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٣١.



٢. إشكاليّات نظريّة الزيادة

وقد طرح معارضو نظريّة زيادة الصفات على الذات إشكالاتٍ عديدة عليها:

١. نظريّة الزيادة ليست معقولةً؛ لأنّه بناءً علىها فإنّ الصفات الإلهيّة ليست عين الذات الإلهية ولا غيرها؛ وهذا القول يستلزم التناقض[١].

٢. إذا كانت الصفات زائدةً على الذات، فإنّ الذات الإلهيّة لكي تتصف بالصفات، تحتاج إلى معنى أو وصف، ومن الواضح أنّ ممكن الوجود محتاجٌ، وهذا يضادّ افتراض وجوب وجود الله[٢]. وبعبارةٍ أخرى: عند افتراض زيادة الصفات على الذات، فإنّ الذات الإلهيّة لكى تقوم بأفعالها، تحتاج إلى صفات، وتكون منفعلةً عنها[٣].

٣. إذا كانت الصفات زائدةً على الذات، فإنّ الوصف إذا كان قديمًا، فإنّه يقتضي تعدّد القدماء[٤]، والقول بتعدّد القدماء باطلٌ وكفرٌ، وذلك لأجل أدلة التوحيد. أمّا إذا كان الوصف حادثًا فتحدث محاذير الآتية: يلزم أنْ تكون الطبيعة الإلهيّة محلّ الحوادث[٥]، ويلزم أنْ تكون الذات الفاقدة للكمال قد تعطي ذلك

---

[١] أبو الفتح محمد بن على الكراجكي الطرابلسي، كنز الفوائد، ج١، ص ٧٦؛ العلاّمة حسن بن يوسف الحِلّي، نهج الحق وكشف الصدق، ص ٦٤.

[٢] القاضي عبد الجبار المعتزلي، المختصر في أصول الدين، ص ١٨٢؛ العلاّمة الحلِيّ، الباب الحادى عشر، ص ٥؛ الفاضل المقداد، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص١٦٠؛ ملا محسن الفيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، ج١، ص ٨٤.

[٣] الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢١٧.

[٤] القاضي عبد الجبار المعتزلي، المختصر في أصول الدين، ص ١٨٢؛ ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص١٠١؛ العلاّمة حسن بن يوسف الحلّي، نهج الحق وكشف الصدق، ص ٦٤؛ الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢٢٣.

[٥] الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢٢٣؛ عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص ٢٤٤.

الكمال[١]، كما يلزم التسلسل[٢].

وردًا على هذا النقد، عد البعض أنّ الصفات الإلهيّة قديمةٌ زمانيّةٌ، لا تنفصل عن الذات، وهي لا تُباين الذات الإلهيّة، وهي لا تقوم بذاته، ونتيجةً لذلك فإنّ قِدَمها لا يتطلّب تعدّد القدماء[٣]. ولكن يبدو أنّه إذا لم تكن الصفات الإلهيّة هي عين الذات الإلهيّة، فإنّ تعدّد القدماء سيكون ضروريًا في كلّ الأحوال، ولن تجدي هذه المبررات.

٤. إذا كانت الصفات زائدةً على الذات الإلهيّة، فإنّ الحقيقة الإلهيّة تتركّب من جهةٍ وجوبيةٍ وجهةٍ إمكانيةٍ؛ لأنّ الله في هذه الحالة يفقد في ذاته تلك الصفات، ويشتمل على جهةٍ إمكانيةٍ بالنسبة إليها. ولكن التركيب محالٌ في ذات الله. فالصفات الإلهيّة ليست زائدةً على ذاته[٤].

٥. إذا كانت الصفات الإلهيّة زائدةً على الذات ومتأخّرةً عنها، فيجب أنْ يكون الله تعالى، في ذاته وقبل أنْ تضاف إليه الصفات، خاليًا من صفات الكمال؛ لكن أنْ تكون ذات الله خاليةً من الصفات الكاملة، فذلك يتطلّب نقصها[٥].

٦. إذا كانت الصفات الإلهية زائدةً على الذات، فهي معلولةٌ لله قطعًا، وفي هذه الحالة إما أنْ يكون صدور هذه الصفات من الله بوساطة هذه الصفات نفسها، ممّا يقتضي تقدّم الشيء على نفسه. أو يكون صدور هذه الصفات من خلال صفاتٍ أخرى مثل هذه الصفات، وفي هذه الحالة يكون التسلسل ضروريًّا. أما إذا كان صدور هذه الصفات بدون وساطة الصفات، فإنّ الذات الإلهيّة

[١] القاضي عبد الجبار المعتزلي، المختصر في أصول الدين، ص ١٨٢.

[٢] الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢٢٣.

[٣] التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ٣٨؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص٧٨، ٨٠.

[٤] عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص ٢٤٢.

[٥] أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي الطرابلسي، كنز الفوائد، ج ١، ص ٧٤؛ عبدالرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد ص٢٤٣؛ ملا محسن الفيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، ج ١، ص ٨٤.

تكون موجَبةً بالنسبة لصفاتها، والفاعل الموجَب يكون فعله اضطراريًّا، والفعل الاضطراري نقصٌ[١]. ولذلك، في حالة زيادة الصفات على الذات، لا بدّ من الدور أو التسلسل أو النقص في الذات الإلهيّة. ويقول آخرون أيضًا في مثل هذا الدليل: إذا كانت الصفات معلولة للذات، فإما أنْ يكون وجود جميع صفات الكمال ضروريًّا في الذات، في مجال تأثير الذات في هذه الصفات، ففي هذه الحالة تكون الذات الإلهيّة بكلّ صفاتها سابقةً على جميع صفاتها، وهذا مستحيلٌ. وإما ألّا يكون وجودها ضروريًّا في مجال علّيّة الذات الإلهيّة للممكنات (والتي منها هذه الصفات)، وهذا يقتضي أنْ تكون الصفات أمورًا زائدةً وغير لازمة، وهذا خلاف الفرض أيضًا[٢].

٧. وقد انتقد معارضو نظريّة الزيادة وأثاروا العديد من الإشكاليّات الأخرى عليها أيضًا، والتي منها ما يأتي: استكمال الله من ناحية الغير[٣]، وتركّب الذات الإلهيّة من الذات والصفات[٤]، ومماثلة الصفات مع الذات الإلهيّة إذا افترضنا قِدم الصفات، ودوران الأمر بين استناد الصفات الإلهيّة إلى غير ذاته، وبين إعطاء الكمال من ناحيةٍ فاقده[٥]، ودوران الأمر بين لزوم الانفعال عن الغير وبين اجتماع الفعل والقبول في ذاتٍ واحدةٍ[٦]، فقدان التمايز والأولويّة بين الصفة

[١] الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢١٧؛ عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص ٢٤٣.

[٢] ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص ١٠١.

[٣] الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٤٨.

[٤] ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص ١٠٢؛ العلاّمة حسن بن يوسف الحِلّي، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٢٩٥.

[٥] القاضي عبد الجبار المعتزلي، المحيط بالتكليف، ص ١٨٠؛ الشريف المرتضى، جمل العلم والعمل، ص ٣٠؛ أبو الفتح الكراجكي الطرابلسي، كنز الفوائد، ج١، ص٧٤.

[٦] أبو إسحاق إبراهيم ابن نوبخت، الياقوت في علم الكلام، ص ٤٣؛ العلاّمة حسن بن يوسف الحلّي، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٢٩٥؛ عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص ٢٤٣.

والموصوف[١]، ولزوم قيام المعنى بالمعنى[٢]، وإثبات معانٍ قديمةٍ غير متناهيةٍ لذات الله[٣]، ولزوم السفسطة[٤]، وتناهى علم الله، وفقدانُ الدليل على المعاني المدّعاة[٥]، وتشابه صفات الله بالصفات الإنسانية[٦]، ولزوم تحيّز ذات الله[٧]، وعدم قدرة الله على خلق الأجسام[٨]، وعدم إثبات كائنٍ قادرٍ في العالَم[٩]، وتناهي تعلّق الصفات الإلهيّة بمتعلقاتٍ واحدة[١٠].

وبطبيعة الحال، فإنّ المدافعين عن هذه النظريّة قد قدّموا أجوبةً لبعض هذه الإشكاليات[١١].

---

[١] القاضي عبد الجبار المعتزلي، المختصر في أصول الدين، ص ١٨٢؛ أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي الطرابلسي، كنز الفوائد، ج١، ص٧٤.

[٢] القاضي عبد الجبار المعتزلي، المحيط بالتكليف، ص ١٧٤.

[٣] أبو إسحاق إبراهيم ابن نوبخت، الياقوت في علم الكلام، ص ٤٠؛ العلاّمة حسن بن يوسف الحِلّي، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٢٩٧.

[٤] العلاّمة حسن بن يوسف الحِليّ، نهج الحق وكشف الصدق، ص ٦٥.

[٥] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٣١ - ١٣٢؛ سديد الدين الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٧ ٤-٧٥؛ ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، ص ٦٩.

[٦] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٣١؛ العلاّمة حسن بن يوسف الحِليّ، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٢٩٦.

[٧] سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٨٤.

[٨] العلاّمة حسن بن يوسف الحِليّ مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٢٩٧.

[٩] القاضي عبد الجبار المعتزلي المحيط بالتكليف، ص ١٨٣.

[١٠] المصدر نفسه، ص ١٨٤.

[١١] سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤، ص ٧٩٧٨، ٨٨٨٣؛ مير سيد شريف الجرجاني، شرح المواقف، ج٨، ص ٤٩؛ عبد الملك إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٤١؛ فخر الدين الرازي، المحصل، ص ٤٢٦- ٤٢٧؛ نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص ٣٠٥.



النظريّة الثالثة: نيابة الذات عن الصفات

بناءً على ما ذكره البعض[١]، يرى بعض متكلّمي المعتزلة أنّه لا حقيقة للصفات وراء الذات الإلهيّة، وأنّ الذات هي تنوب عن الصفات[٢]. تقوم نظريّة النيابة على نفي العلم والقدرة وغيرها من الصفات الإلهيّة. ووفقًا لهذا المذهب فإنّ الذات الإلهيّة تقوم بالأعمال المتوقّعة من هذه الصفات[٣]. ولهذا السبب فإنّ أتباع نظريّة النيابة[٤] يسمّون أيضًا النافين للصفات[٥].

أول من نُسبت إليه نظريّة النيابة أو نظريّة نفي الصفات الإلهية واصل بن عطاء (٨٠-١٣١هـ). وكان يرى خلافًا لمن يعتقد بحقيقة الصفات، أنّه من افترض أنّ صفةً من الصفات قديمة، فقد آمن بإلهين قديمين[٦]. ومن بعده نُسب القول بنفي الصفات الإلهيّة الأزلية إلى جهم بن صفوان (المتوفى سنة ١٢٨هـ)[٧] .

يرى بعض المتخصّصين أنّ جميع المعتزلة يؤمنون بنظريّة النيابة[٨]، لكنّ جماعةً من المعاصرين ـ مستشهدين بالعبارات المنقولة عن المعتزلة[٩]ـ لا يعدّون

---

[١] مختار بن محمود العجالي المعتزلي، الكامل في الاستقصاء في ما بلغنا من كلام القدماء، ص ٢١٨؛ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص١٦٥-١٦٧.

[٢] جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج ٢، ص ٣٣.

[٣] مير سيد شريف الجرجاني، شرح المواقف، ج٨، ص ٤٧.

[٤] جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج ٢، ص ٣٣.

[٥] ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١١٨.

[٦] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٦٠.

[٧] ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص ٧٨.

[٨] عبد الرحمن جامي، الدرة الفاخرة في تحقيق مذاهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين، ص ١٩٠٤-١٩٣؛ عبد الملك إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٣٦.

[٩] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص ١٦٦-١٦٧.

هذه النسبة صحيحة، ويعتقدون أنّ بعض المعتزلة فقط كان لديه مثل هذا الاعتقاد[١].

ويرى عباد بن سليمان المعتزلي (م٢٥٠هـ) أنّ الله عالمٌ وقادرٌ وحي، لكنه لا يُثبت له العلم والقدرة والحياة. ويعتقد أنّ الله عالمٌ بلا علم، وقادرٌ بلا قدرة وهكذا بقية الصفات، كما أنّه كان يرفض بشكلٍ واضحٍ نظريّة عينيّة الصفات للذات الإلهيّة[٢]. وقد عدّ الخوارزمي المعتزلي، مشيرًا إلى نظريّة النيابة، أنّ معنى كون الله تعالى عالماً، وقادرًا، وحيًّا بالذات هو أنّ ذات الله تعالى بنفسها متمايزةٌ عن الذوات الأخرى، وأنّ فاعلية الله صحيحةٌ بسبب ذاته المتمايزة؛ ومن هذا المنطلق يتصف بالقدرة. كما تكون المعرفة بالأشياء ضروريةً له أيضًا، ومن هذا المنطلق يتّصف بالعلم[٣]. وكان يعتقد أبو علي (٢٣٥-٣٠٣هـ) أيضًا أنّ الله لذاته يتّصف بالعالم والقادر والحي والموجود[٤]. ادّعى البعض أنّه كان يقصد بقوله (ثبوت الصفات لله تعالى لذاته) أنّ الله تعالى لا يتصف بالصفات من خلال (المعاني) التي ذكرها الأشاعرة[٥]. وفي الواقع هو من المعتزليين القائلين بنظرية النيابة[٦].

تشير بعض عبارات الشيخ الصدوق أيضًا إلى نفي الصفات عن الذات[٧]. وعدّ بعض علماء الشيعة الآخرين ــ في موقف نقل رأي الإماميّة، بعد تفضيل نظريّة عينيّة الصفات للذات ــ أنّ العينيّة هي نيابة الذات الإلهيّة عن الصفات في

[١] جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج ٣، ص ٤٢٢- ٤٢ ٤، ٤٣٧؛ المؤلف نفسه، «توحيد صفاتى»، ص ٢ ٤٧؛ على رباني گلپايگاني، فرق و مذاهب كلامي، ص٣٥٨.

[٢] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص١٦٦-١٦٧، ٤٩٧.

[٣] ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، ص٦٨.

[٤] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١١٨؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٢.

[٥] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٢.

[٦] جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ٨٥.

[٧] الشيخ الصدوق، التوحيد، ص١ ٤٨.

الحصول على نتائج الصفات، وهذا في الواقع هو قبول نظريّة النيابة: «الإمامية مشاركون لهم [أي أهل السنة] في ذلك، غاية الأمر أنَّهم يحكمون بأنَّ تلك الصَّفات الأزلية عينُ ذاتِه، بمعنى أنّ الذات نائبٌ عنها في صدور نتائجها وثمراتها منه، لا أنَّها مغايرة زائدة عليه قائمة به»[١].

يعتقد القاضي سعيد القمّي أيضًا بنظريّة النيابة، زاعمًا أنّ نظرية العينيّة كنظريّة الزيادة تستلزم تعدّد القدماء[٢]. كما يعتقد بعض الزيدية أيضًا بنظريّة نيابة الذات عن الصفات الإلهيّة، فإنّهم بالإضافة إلى رفضهم نظريّة الزيادة، لم يقبلوا نظريّة العينيّة أيضًا، وفسّروا العبارات المتعلّقة بنظريّة العينيّة في أقوال الأئمّة، بنظريّة نيابة الذات عن الصفات الإلهيّة، وذلك بسبب وجود إشكاليّات في هذه النظريّة[٣].

١. حجج نظريّة النيابة

إنّ اتصاف الله تعالى بالعالم والقادر والصفات الذاتيّة الأخرى واجبٌ له تعالى. والواجب غنيٌّ عن العلة[٤]؛ لأنّ مناط الحاجة إلى العلّة هو الجواز حتى يترجّح من خلاله جانب الوجود[٥]. فالصفات الذاتيّة الإلهيّة لا تحتاج إلى العلّة (وهي العلم والقدرة والحياة و...)[٦] .

[١] القاضي نور الله الحسيني المرعشي التستري، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، ج١، ص٣٣٢.

[٢] القاضي سعيد القمي، شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٤٦٨.

[٣] الإمام المنصور بالله، مجموع رسائل الإمام المنصور بالله، ج١، ص٢ ٤٦، ٣٢٢-٣٢٣.

[٤] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٠.

[٥] سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٨٠.

[٦] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٣١؛ العلّامة حسن بن يوسف الحِليّ، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٢٩٧.

وقد اعترض بعض الأشاعرة على هذه الحجّة بأمور:

أولاً. إنّ الصفة التي تقوم في الحقيقة بالذات الإلهيّة هي العلم، وليست العالِميّة إلّا قيام العلم بالعالِم. ففي الحقيقة، ليست هناك صفة غير العلم تسمّى العالِميّة، حتى يُحكم عليها بالوجوب وعدمِ الحاجة إلى تعليلها بصفة العلم[١].

وثانيًا. إنّ وجوب صفاتٍ مثل العالِميّة لا يعني أنّ هذه الصفات واجبة الوجود بالذات، حتى تصير غير معلولة؛ لأنّ صفةً كالعالِمية في حدّ ذاتها تحتاج إلى موصوفٍ، تعتمد عليه. ولذلك يستحيل أنْ تتصف بالوجوب الذاتي[٢]. كما أنّ وجوب هذه الصفات ليس وجوبًا بالغير أيضًا؛ لأنّ وجوب العالِمية لا يجعلها غير محتاجٍ إلى العلم، كما هو كذلك في العالم الإمكاني المشهود[٣]. بل إنّ وجوب هذه الصفات يعني استحالة خلو الذات الإلهيّة منها، وهذا لا ينافي كون هذه الصفات معلولةً لصفةٍ تنشأ من الذات الإلهيّة؛ لأنّ الصفة اللازمة للذات لها علةٌ في بعض الأحيان[٤].

وطبعًا يبدو أنّ المشكلة الواضحة في هذا الدليل هو أنّ عدم الحاجة إلى الصفات الزائدة على الذات لا يستلزم نظريّة النيابة، ولا يُثبتها. والواقع أنّ هذه الحجة هي أعم من المدّعى؛ لأنّه من خلال إنكار نظريّة الزيادة يمكن اقتراح نظريتين أخريين، وكما ذكرنا أعلاه فإنّ نظريّة العينيّة هي نظريّةٌ راسخةٌ مبنيةٌ على أدلةٍ قطعيّة.

[١] فخر الدين الرازي، المحصّل، ص ٤٢٥.

[٢] الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج٨، ص ٤٩.

[٣] فخر الدين الرازي، المحصّل، ص ٤٢٥.

[٤] سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٨٠.

٢. إشكاليّات نظريّة النيابة

انتقد معارضو نظريّة النيابة هذه النظرية بما يأتي:

١. من المتناقض أنْ يكون الله عالماً، قادرًا، حيًّا، من دون أن يكون لديه أصل هذه الصفات، أي العلم، والقدرة، والحياة، وما إلى ذلك[١].

٢. إذا نفينا الصفات عن الذات تكون الذات الإلهية خاليةً من صفات الكمال، وانتفاء الكمالات عن الذات يقتضي نقصًا، وهو خلاف افتراض أنّ الذات الإلهيّة واجبة الوجود[٢].

٢. إذا نفينا الصفات عن الذات فإنّ إطلاق العالم والقادر والحيّ والصفات الأخرى على الله تعالى إطلاقٌ مجازيٌّ؛ ولذا يمكن سلب هذه الصفات عن الله[٣]. ولكن إذا سلبنا هذه الصفات عن الله فإنّه يستلزم إثبات مقابلاتها لله تعالى، ومن ثَمَّ يلزم طروء النقص على ذاته تعالى.

النظريّة الرابعة: نظريّة الأحوال

يعتقد أبو هاشم المعتزلي (٢٧٧-٣٢١هـ) بنظريّة الأحوال في باب الصفات الإلهيّة. وبحسب بعض التفسيرات، فإنّ هذه النظريّة تعني أنّ الله تعالى من خلال أحوالٍ مثل العالِميّة والقادريّة والحيويّة والموجوديّة، يتصف بصفاتٍ مثل العالم والقادر والحيّ والموجود[٤]. وبعبارةٍ أخرى: إنمّا يوصف الله بالعالم والقادر لأنّ له أحوالاً، بنحوٍ إذا لم تكن له تلك الأحوال، فلن يكون من الممكن أنْ تَصدر عنه الأفعال المحكَمة والمتقنة. ويعبّر عن الحالة الأولى بالعالِمية وعن

[١] سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ٣٦.

[٢] عبد الرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص ٢٤٤-٢٤٥.

[٣] صدر الدين محمد الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ٣، ص٢٠٩.

[٤] ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، ص٦٩، ٧٦-٧٧؛ سيد عميد الدين عبيدلي، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، ص ٢٣٤.

الثانية بالقادرية. والصفات الأربع الأخرى هي أيضًا هكذا[١]. وهذه الحالات الأربعة معلولةٌ لحالة ذاتية أخرى،[٢] يعبرّ عنها بالإلهيّة[٣]. يَعدّ أبو هاشم هذه الصفات ذاتيةً لله تعالى[٤]، وهي ليست موجودةً ولا معدومة، وليست معلومةً ولا مجهولة[٥]. ووفقًا لما يراه بعض المتكلّمين فإنّ هذه الأحوال زائدةً على ذات الله، ولا يمكن عدّها عين الذات الإلهيّة ولا غيرها[٦]. وقد أثيرت آراء أخرى أيضًا في تفسير الأحوال[٧].

يعتقد القاضي عبد الجبار المعتزلي (المتوفى ٤١٥هـ) أيضًا بنظريّة الأحوال، وفي ردّه على سؤالٍ عن الصفات الإلهيّة يرى أنّ الله تعالى عالِمٌ، حيٌّ، سميعٌ، بصيرٌ، بمعنى أنّه لا يحتاج في اتصافه بصفاته إلى شيءٍ آخر غير ذاته[٨]. وهو يرى في مسألة العلم والقدرة أيضًا أنّ الله عالمٌ وقادرٌ لذاته[٩]. لكنّه يُثبت في موضعٍ آخر الصفاتِ الإلهيّة بسبب الأحوال، ممّا يدل على أنّه يقصد بقوله (لذاته) نظريّة الأحوال لأبي هاشم[١٠].

[١] المصدر نفسه.

[٢] ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، ص ٧٩؛ مختار بن محمود العجالي المعتزلي، الكامل في الاستقصاء في ما بلغنا من كلام القدماء، ص٢٢٨.

[٣] السيد عميد الدين عبيدلي، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، ص٢٣٤.

[٤] القاضي عبد الجبار المعتزلي، المحيط بالتكليف، ص ١٧٢؛ مختار بن محمود العجالي المعتزلي، الكامل في الاستقصاء في ما بلغنا من كلام القدماء، ص ٢١٧.

[٥] عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ص ١٨٢؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٢.

[٦] ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، ص٦٩.

[٧] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٧٩.

[٨] قاضي عبد الجبار المعتزلي، المختصر في أصول الدين، ص ١٨٢.

[٩] قاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٥، ص ٢٠٥، ٢٢٤؛ أيضًا، المختصر في أصول الدين، ص ١٨٣-١٨٤.

[١٠] المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٥، ص ٢٠٤، ٢١٩، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٤١.



١. حجج نظريّة الأحوال

يمكن تقسيم أدلّة هذه النظريّة إلى قسمين: أدلّة إثبات الحالة الذاتيّة التي هي مصدر الأحوال الأخرى، وأدلّة إثبات الحالات الأخرى.

وفقًا لإحدى الأدلّة، فإنّ الله يختلف عن الذوات الأخرى، والصفات الأربع (العالم، والقادر، والحيّ، والموجود) واجبةٌ للذات الإلهيّة، ولكن هذه الصفات موجودةٌ في الذوات الأخرى أيضًا؛ ولذلك فإنّ وجود هذه الصفات في الله لن يكون سببًا للاختلاف بين الذات الإلهيّة وغيرها من الذوات. ثم إنّ الوجوب لا يكون سببًا للفرق بين الذات الواجبة وغيرها من الذوات؛ لذلك، لا بدّ من وجود حالةٍ ذاتيّةٍ في الله تعالى تجعله مختلفًا عن الذوات الأخرى.

قالوا في نقد هذه الحجّة لأبي هاشم: لمّا كانت الذات الإلهية والذوات الأخرى مختلفةً من حيث الحقيقة، فلا مساواة بينهما، حتى يلزم إثبات حالةٍ ذاتيةٍ، لكي يتحقق التمايز بينهما. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ القول بالصفة الذاتيّة يسبّب التسلسل. مضافًا إلى أنّ الفرق بين الواجب والممكنات يمكن أنْ يكون بسبب الصفات نفسها أو وجوب تلك الصفات وإمكانها[١].

والدليل الآخر هو أنّ العلم بذات الله يختلف عن العلم بصفاته، ولا يمكن لأحدهما أنْ يقوم محلّ الآخر. ولو كان هذان العلمانِ متعلّقينِ بالذات الإلهيّة لم يكن هناك فرق، فلا بدّ من وجود شيءٍ زائدٍ في العلمِ بكلّ واحدةٍ من الصفات، وباعتبار بطلان القول بالمعاني المدّعاة للأشاعرة، يجب قبول وجود الأحوال.

وذكروا في نقد هذا الدليل أنّ هذا الدليل إنّما يدلّ على لزوم وجود أمرٍ زائدٍ

[١] العلاّمة حسن بن يوسف الحليّ، مناهج اليقين في أصول الدين، ص٢٦١؛ ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، ص ٧٩؛ مختار بن محمود العجالي المعتزلي، الكامل في الاستقصاء في ما بلغنا من كلام القدماء، ص٢٢٨.

في مقام التعقّل، من دون أنْ يُثبت أمرًا زائدًا في الخارج[١]. فهذا الدليل إنمّا يُثبت أنْ الذات الإلهيّة وصفاتها متغايرتان من حيث المفهوم.

ذكر أبو هاشم مضافًا إلى هذا الدليل الذي يدلّ على إثبات الأحوال بنحوٍ عامٍّ، أدلةً أخرى لإثبات كلّ واحدةٍ من الأحوال[٢].

٢. إشكاليات نظريّة الأحوال:

وقد وجّه معارضو هذه النظريّة مجموعةً من الانتقادات لها منها:

١. اتّفق العقلاء على بطلان نظريّة الأحوال؛ لأنّ هذه الأحوال لا يمكن تصوّرها؛ ولذا لا يمكن تصديقها[٣].

٢. إنّ نظريّة الأحوال مثل نظريّة زيادة الصفات على الذات، تقتضي حاجة الله إلى الغير، وتستلزم القول بتعدّد القدماء، وكلاهما باطلٌ[٤].

٣. كما أنّ بعض المعتزلة لم يقبلوا هذه النظريّة، لأجل انسداد طريق إثبات هذه الأحوال[٥].

[١] ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، ص٨٠؛ العلاّمة حسن بن يوسف الحِلّي، منـاهج اليقين في أصول الدين، ص٢٩٢.

[٢] ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، ص ٧٧، ٧٩.

[٣] فخر الدين الرازي، لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى، ص ٣٥.

[٤] الفاضل المقداد، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ١٦٠.

[٥] ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، ص٦٩، ٧٧، ٧٩-٨١؛ مختار بن محمود العجـالي المعتزلي، الكامل في الاستقصاء في ما بلغنا من كلام القدماء، ص ٢١٧ - ٢١٨.

النتيجة

على الرغم من أنّ جميع الفرق الإسلامية متفقةٌ على اتّصاف الله تعالى بالصفات الكماليّة، إلّا أنّهم مختلفون في مجال كيفيّة اتصاف الذات بهذه الصفات. وفي هذه المسألة توجد نظريّاتٌ أربع، وهي: عينيّة الصفات للذات الإلهيّة، وزيادة الصفات على الذات، ونيابة الذات عن الصفات، ونظريّة الأحوال. وقد أقام أنصار كلٍّ من هذه الآراء حججًا لإثبات رأيهم، وانتقدوا النظريّات المتنافسة. أمّا نظريّة عينيّة الصفات للذات الإلهية، التي يقبلها معظم متكلّمي الشيعة والمعتزلة، فهي أكثر إتقانًا، وقد تم الردّ على الإشكاليّات التي طرحها المعارضون لها. مضافًا إلى أنّ بعض الآيات القرآنيّة وروايات المعصومين تشهد على صحتها.

على أساس نظريّة التوحيد الصفاتيّ، فإنّ صفات الله الكماليّة وإنْ كانت مختلفةً من حيث المفاهيم، إلا أنّ مصداقها هو ذات الله المقدّسة. ونتيجة لذلك، فإنّ جميع صفات الله هي عين الذات الإلهيّة، كما أنّ بعضها عين بعضها الآخر.

المصادر والمراجع

١. **القرآن كريم**

٢. **نهج البلاغه، قم، هجرت، ١٤١٤ق.**

٣. الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين القاهرة، دار الكتب، ١٤٢٣ق.

٤. ـــــــــــ، غاية المرام في علم الكلام، بيروت، دار الكتب العلميّة، الأولى، ١٤١٣ق.

٥. أبو حنيفة، الفقه الأكبر (دار: العقيدة وعلم الكلام)، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، بيروت، دار الكتب العلميّة، الأولى، ١٤٢٥ق.

٦. ـــــــــــ، وصيّة أبي حنيفة في التوحيد (دار: العقيدة وعلم الكلام)، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، بيروت، دار الكتب العلمية الأولى، ١٤٢٥ق.

٧. ابن أبي العزّ الحنفي، شرح العقيدة الطحاويّة، تحقيق: ناصر الدين الألباني، بغداد، دار الكتاب العربي، الأولى، ٢٠٠٥م.

٨. ابن قيم الجوزيّة، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة المعطّلة، تحقيق: رضوان جامع رضوان، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨ق.

٩. ابن منظور، محمد، لسان العرب، به اهتمام: سيد جمال الدين ميردامادى، بيروت، دار الفكر - دار صادر، الثالثة، ١٤١٤ق.

١٠. ابن نوبخت، أبو إسحاق إبراهيم، الياقوت في علم الكلام، تحقيق: على اكبر ضيائي، قم، مكتبة آية الله مرعشى، ١٤١٢ق.

١١. الجويني، عبد الملك، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تعليق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلميّة الأولى، ١٤١٦ق.

١٢. ـــــــــــ، الشامل في أصول الدين، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٠ق.

١٣. التميمي، الشافعي، عبد القاهر، أصول الإيمان، تحقيق: إبراهيم محمد رمضان، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٣٣م.

١٤. البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، بيروت، دار الجيل - دار الآفاق، ١٤٠٨ق.

١٥. الرازي الحنفي، أبو بكر أحمد، شرح بدء الأمالي، تحقيق: أبو عمرو الحسيني، بيروت،

دار الكتب العمليّة، الأولى، ١٤٢٢ق.

١٦. أحمد بن سليمان، حقايق المهرفة في علم الكلام، تصحيح: حسن بن يحيى، صنعاء، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافيّة، الأولى، ١٤٢٤ق.

١٧. الإسفرايني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة، المكتبة الأزهريّة للتراث [بى تا].

١٨. الاسترآبادى، محمد جعفر، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، قم، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٣٨٢ش.

١٩. الأشعري، أبو الحسن، الإبانة في أصول الديانة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، الأولى، ١٤٣٠ق.

٢٠. ــــــــــــ، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، [بى تا].

٢١. ــــــــــــ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، قيسبادن دار النشر فرانز شتاينر، الثالثة، ١٤٠٠ق.

٢٢. الغزالي، أبو حامد محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤٠٩ق.

٢٣. الإمام المنصور بالله، مجموع رسائل الإمام المنصور بالله، تحقيق: عبد السلام بن عباس الوجيه، صنعاء، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ١٤٢٢ق.

٢٤. البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام فى علم الكلام، قم، مكتبة آية الله المرعشي، دوم، ١٤٠٤ق.

٢٥. الباقلاني، أبو بكر، الإنصاف فيما يجب إعتقاده، ولا يجوز الجهل به، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥ق.

٢٦. التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، مقدمه، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، قم، الشريف الرضى، اول، ١٤٠٩ق.

٢٧. ــــــــــــ، شرح العقائد النسفية، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٧ق.

٢٨. التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت مكتبة لبنان ناشرون الأولى، ١٩٩٦م.

٢٩. جامی، عبد الرحمن، الدرة الفاخرة في تحقيق مذاهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين، تهران مؤسسه مطالعات اسلامی، ١٣٧٥ش.

٣٠. الجرجاني، مير سيد شريف، شرح المواقف تحقيق: بدر الدين نعساني، قم، الشريف الرضي، ١٣٢٥ق.

٣١. جوادی، آملی، عبد الله، توحيد در قرآن، قم، انتشارات اسراء، اول، ١٣٨٣ش.

٣٢. الحمصي، الرازي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، اول، ١٤١٢ق.

٣٣. حسنی رازی، سيد مرتضى بن داعی، تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، تصحيح: عباس اقبال، تهران، انتشارات اساطير، دوم ١٣٦٤ش.

٣٤. حسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، صنعاء، مكتبة البدر للطباعة والنشر والتوزيع، الثانية، ١٤٢٢ق.

٣٥. خواجگی شيرازی، محمد بن أحمد، النظامية في مذهب الإمامية، تصحيح وتعليق: على اوجبی، تهران، ميراث مكتوب، ١٣٧٥ش.

٣٦. خوارزمی، ركن الدين بن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، تهران، مؤسسه پژوهشی حكمت و فلسفه ايران، ١٣٨٦ش.

٣٧. الرازي، فخر الدين، لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٦ش.

٣٨. ــــــــــــ، المحصل، عمان، دار الرازی، ١٤١١ق.

٣٩. ربانی گلپايگانی، علی، الإلهيات في مدرسة أهل البيت، قم، لوح محفوظ، ١٣٧٨ش.

٤٠. ــــــــــــ، فرق و مذاهب كلامی، قم، مركز بين المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)، هشتم، ١٣٩٦ش.

٤١. السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، قم، مؤسسه امام صادق ، هفتم، ١٣٨٨ش.

٤٢. ــــــــــــ، بحوث في الملل والنحل، قم، مؤسسة الإمام الصادقA، [بی تا].

٤٣. ــــــــــــ، توحيد صفاتی، كلام اسلامی، ش ٨٦.

٤٤. الشريف المرتضى، جمل العلم والعمل، النجف الاشرف: مطبعة الآداب، ١٣٨٧ق.



٤٥. ــــــــــــــــ، الملخص في أصول الدين، تهران، مركز نشر دانشگاهى، ١٣٨١ش.

٤٦. الشيرازي، صدر الدين محمد، شرح أصول الكافي، تصحيح: محمد خواجوى، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى دوم، ١٣٨٣ش.

٤٧. الشيخ الصدوق، الأمالي، تهران، انتشارات كتابچى، ١٣٧٨ش.

٤٨. ــــــــــــــــ، التوحيد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٨ق.

٤٩. ــــــــــــــــ، عيون أخبار الرضا، تهران، نشر جهان، ١٣٨٧ق.

٥٠. الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد. ١٤١٣ق.

٥١. ــــــــــــــــ، تصحيح إعتقادات الإمامية، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ١٤١٣ق.

٥٢. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، قم، الشريف الرضى، سوم، ١٣٨٤ش.

٥٣. ــــــــــــــــ، نهاية الإقدام في علم الكلام، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥ق. الإقدام

٥٤. الطباطبايى، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مكتبة النشر الإسلامي، پنجم، ١٤١٧ق.

٥٥. الطبرسي، أبو منصور، الاحتجاج، مشهد: نشر المرتضى، ١٤٠٣ق.

٥٦. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل (المعروف بنقد المحصل)، بيروت، دار الأضواء الثانية، ١٤٠٥ق.

٥٧. عبيدلى، سيِّد عميد الدين، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، تصحيح: على اكبر ضيائى، تهران نشر ميراث مكتوب اول، ١٣٨١ش.

٥٨. العجالي المعتزلي، مختار بن محمود، الكامل في الاستقصاء في ما بلغنا من كلام القدماء، دراسة وتحقيق: السيِّد محمد شاهد، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٢٠ق.

٥٩. العلاّمة الحلّي، حسن بن يوسف بن المظهر، الباب الحادي عشر، تهران مؤسسة مطالعات اسَلامى، ١٣٦٥ش.

٦٠. ــــــــــــ، تسليك النفس إلى حظيرة القدس، تحقيق: فاطمه رمضانى، قم، مؤسسة الإمام الصادقA، ١٤٢٦ق.

٦١. ــــــــــــ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، چهارم، ١٤١٣ق.

٦٢. ــــــــــــ،نهج الحق وكشف الصدق، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣م.

٦٣. ــــــــــــ، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: يعقوب الجعفري المراغى، تهران، دار الأسوة للطباعة والنشر، الأولى، ١٤١٥ق.

٦٤. الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: سيد مهدى رجايى، قم، كتابخانه آية الله مرعشى، ١٤٠٥ق.

٦٥. ــــــــــــ، اللوامع الإلهية فى المباحث الكلامية، تحقيق: شهيد قاضى طباطبايى، قم، دفتر تبليغات اسلامى، دوم، ١٤٢٢ق.

٦٦. فيض كاشانى، ملا محسن، علم اليقين في أصول الدين تحقيق وتعليق: محسن بيدار فر، قم، انتشارات بيدار، الأولى، ١٤١٨ق.

٦٧. قاسم بن محمد بن علي، الأساس لعقائد الأكياس تعليق: محمد قاسم عبد الله، صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، الثالثة، ١٤٢١ق.

٦٨. قاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن حسين أبي هاشم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الأولى، ١٤٢٢ق.

٦٩. مفتى، حميد، قاموس البحرين، تصحيح: على اوجبى، تهران، نشر ميراث مكتوب، ١٣٧٤ش.

٧٠. القاري، ملاّ علي، شرح كتاب الفقه الأكبر، بيروت، دار الكتب العلمية، الثانية، ١٤٢٨ق.

٧١. القمى، قاضى سعيد، شرح توحيد الصدوق، تصحيح و تعليق: نجفقلى حبيبى، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامى، اول، ١٤١٥ق.

٧٢. القاضي السيد نور الله الحسيني المرعشى التسترى، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، تعليقات: آية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، قم، مكتبة آيت الله العظمى المرعشى النجفي، ١٤٠٩ق.

٧٣. ناصر خسرو قبادياني، جامع الحكمتين، تهران، كتابخانه طهورى، چاب دوم،



١٣٦٣ش.

٧٤. الكراجكي الطرابلسي، أبو الفتح محمد بن علي، كنز الفوائد، حقّقه وعلّق عليه: عبد الله نعمة، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥ق.

٧٥. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تهران، انتشارات اسلاميه، چاپ دوم، ١٣٦٢ش.

٧٦. اللامشي الحنفي الماتريدي، أبو الثناء محمود بن زيد، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: عبد الحميد التركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الأولى، ١٩٩٥م.

٧٧. الماتريدي، أبو منصور، التوحيد، تحقيق: عاصم إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية الأولى، ١٤٢٧ق.

٧٨. فياض لاهيجى، عبد الرزاق گوهر مراد، مقدمه: زين العابدين، قربانى، تهران، سايه، اول، ١٣٨٣ش.

٧٩. ـــــــــــــ، سرمايه ايمان در اصول اعتقادات، تهران، انتشارات الزهراء، سوم، ١٣٧٢ش.

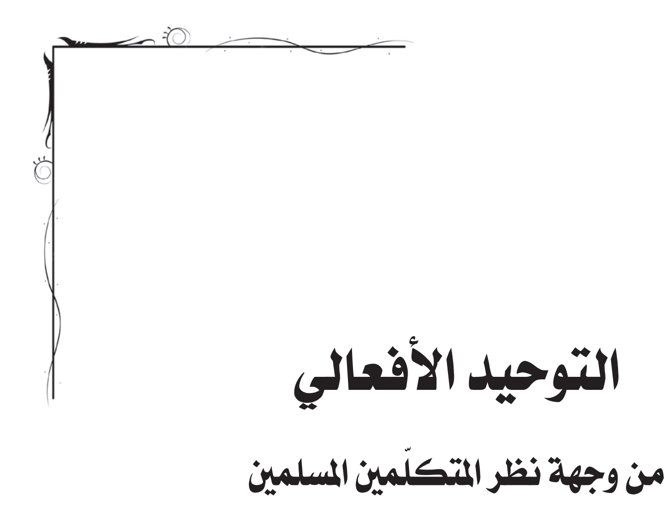
٨٠. المظفّر، محمد حسن، دلائل الصدق لنهج الحق، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث الأولى، ١٤٢٢ق.

٨١. المعتزلي، القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، [بى تا].

٨٢. ـــــــــــــ، المختصر فى أصول الدين، بيروت، دار الهلال، ١٩٧١م.

٨٣. الهمذاني، القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، المحقق: عدنان محمد زرزور، القاهرة، مكتبة دار التراث [بى تا].

٨٤. ـــــــــــــ، المنيّة والأمل، تحقيق: سامي النشار وعصام الدين محمد، إسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.



التوحيد الأفعالي

من وجهة نظر المتكلّمين المسلمين

الشيخ حسن تركاشوند(*)

تعريب: حسن علي مطر



(*) متخصّص في علم الكلام الإسلامي، الحوزة العلميّة / قم.

الملخّص

إنّ التوحيد الأفعالي من أقسام التوحيد النظري، وقد قدّم المتكلّمون المسلمون آراءً مختلفةً بشأن حقيقة هذا التوحيد وأدلّته. فقد ذهب الأشاعرة تحت شعار (لا مؤثّر في الوجود إلّا الله)، إلى نسبة جميع الموجودات مباشرةً إلى الله سبحانه وتعالى، فيرون أنّ التوحيد الأفعالي يعني صدور جميع الأفعال من الله مباشرة. من وجهة نظر الأشاعرة لا وجود لنظام العلّيّة بين المخلوقات، ويقولون إنّ النسب بين الأشياء تقوم على أساس العادة الإلهيّة أو الاتفاق الدائم أو على النحو الأكثر.

وأمّا المفوّضة فينسبون سائر أفعال المخلوقات إليها، ولا يرون لله يدًّا فيها. إنّهم من خلال القول بأصل العلّيّة في العالم، وردّ إمكان انتساب فعل واحد إلى فاعلين، لا يرون حاجةً إلى بيان علاقة العلّيّة بالتوحيد الأفعالي. أمّا المتكلّمون الإماميّة فإنّهم من خلال الاستعانة بالروايات المأثورة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام وقولهم بنظام الأسباب والمسبَّبات، يقولون بالتوحيد الأفعالي بمعنى استقلال الله في أفعاله، واستناد الظواهر إلى السبب المباشر، في عين استنادها إلى الله سبحانه وتعالى. فهم يرون أنّ الله يقف على رأس سلسلة العلل، وأنّ فاعلية جميع الأفعال تنتسب إليه على نحو طوليّ، أو من خلال تقسيم العلل إلى عللٍ حقيقيةٍ وعللٍ إعدادية، واعتبار تأثير العلل الطبيعية في مجرّد حدود الإعداد لوجودِ المعلول، خلافًا للعلّة الحقيقيّة التي تمنح الوجود للمعلول، ونتيجة لذلك فإنّ المعلول ينتسب إلى الله سبحانه وتعالى وإلى علله الطبيعية أيضًا، أو من خلال إرجاع العلّيّة إلى التجلّي والتشأن، يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ كلّ موجودٍ يكتسب بما يتناسب مع ظرفيته الوجوديّة في مقام الفعل شأنًا ومقامًا من شؤون ومقامات الله (عزّ وجلّ).

أمّا ما يتعلّق بالتوحيد الأفعالي واختيار الإنسان فذهب الأشاعرة بهدف الدفاع عن التوحيد الأفعالي إلى إنكار اختيار الإنسان، وفي المقابل ذهب المعتزلة بهدف الدفاع عن العدل الإلهي وتنزيه مقام الربوبيّة من القبائح والنقص إلى الدفاع عن حرية الإنسان وتفويض أفعاله إليه. وأمّا الإماميّة فقد ذهبوا من خلال رفضهم القول بالجبر والتفويض، إلى القول بنظريّة الأمر بين الأمرين.

الكلمات المفتاحية: التوحيد الأفعالي، العلّيّة، الأمر بين الأمرين، التفويض، الجبر، الاختيار.

المقدّمة

يذهب المفكّرون المسلمون إلى الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالى كما يتّصف بالصفات الكماليّة، هو مبدأٌ لوقوع الأفعال أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنّ الخلق والرزق وتدبير أمور المخلوقات وما إلى ذلك، تندرج ضمن مجموع الأفعال الإلهيّة. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ عالم الوجود يُعدّ مساحة لوقوع الأفعال والآثار المتنوّعة، والتي يبدو أنّ مبدءها في النظرة الأولى هي المخلوقات، وأمّا في النظرة التوحيديّة للإسلام فيكون المؤثّر الوحيد والفاعل المستقلّ في العالم، هي الذات المقدّسة لله (عزّ وجل)، وليس لأيّ موجودٍ غيره فاعليةٌ تامّةٌ ومستقلّة. وهذا هو جوهر التوحيد الأفعالي. إنّ التوحيد الأفعالي ونفي الكثرة عن مقام الفعل، يمكن تصوّره على نحوين:

أ ـ توحيد الله في الأسماء والصفات الفعلية: لا يمكن أنْ نتصوّر لله شريكًا ومساعدًا ومثيلاً ونظيراً وما إلى ذلك من الأمور في مرتبة الفعل. وعلى هذا الأساس فإنّ التوحيد الأفعالي يعني أنّ الله سبحانه وتعالى قد خلق المخلوقات من دون مساعدةٍ، ومن دون الاستعانة بأيّ وسيلةٍ وأداة.

ب ـ انحصار الفاعليّة الاستقلاليّة في الله، وتبعيّة جميع الكائنات والمخلوقات في فاعليتها إلى الله سبحانه وتعالى: إنّ الفاعل المستقلّ الوحيد في الوجود هو الله (عزّ وجل)، وأمّا سائر الفاعلين الآخرين فلا تأثير ولا فاعليّة لهم على نحو الاستقلال، وإنّما هم تابعون له.

سوف نقدّم في هذه المقالة تقريرًا إجماليًا عن رؤية المذاهب الكلامية بشأن التوحيد الأفعالي والأبحاث ذات الصلة بهذه المسألة.

آراء المتكلّمين المسلمين في باب التوحيد الأفعاليّ

١ ـ المتكلّمون الإماميّة

إنّ المفكّرين وكبار العلماء من الشيعة في ضوء تعاليم القرآن الكريم والأحاديث المأثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام يعدّون التوحيد الأفعالي بمعنى انحصار الفاعليّة الاستقلاليّة في الله سبحانه وتعالى، وتبعية جميع المخلوقات في فاعليتها إلى الله (عزّ وجل)، ووحدانية وعدم افتقار الله في أفعاله.

لا نرى في المصادر الكلاميّة للمتقدّمين والمتأخّرين من الإماميّة عنواناتٍ من قبيل: التوحيد في الخالقيّة، والتوحيد في الربوبيّة، وإنّما قد بحثوا بشأن التوحيد الأفعالي ضمن عنوانات، من قبيل: (خلق الأعمال)[١]، و(صانع العالم)[٢]، و(في الأفعال وأقسامها وأحكامها)[٣]، و(القادر المريد)[٤]. وأمّا في بعض الكتب الكلاميّة للمعاصرين، فقد تمّ بيان التوحيد الأفعالي بالإضافة إلى التوحيد الذاتي والصفاتي[٥]. كما عمد آخرون بدورهم إلى بحث هذه المسألة ضمن التوحيد في الخالقيّة الربوبيّة والحاكميّة والتشريع وما إلى ذلك أيضًا[٦].

إنّ هذا الموضوع في الآثار الكلامية للمتقدّمين من الإمامية كان يتمّ بيانه في

[١] انظر: الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢٦٣.

[٢] انظر: الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد، ص ٤٩.

[٣] انظر: ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص ١٠٣.

[٤] انظر: السيد المرتضى، جمل العلم والعمل، ص ٢٩ ـ ٣٠؛ الحلي، الحسن بن يوسف، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ٨٧؛ الحلبي، أبو الصلاح، تقريب المعارف، ص ٧٣.

[٥] انظر: آملي، عبد الله جوادي، توحيد در قرآن، ص ٤٤٠؛ مصباح اليزدي، محمد تقي، آموزش عقايد، ص ١٣٧. (مصدران فارسيان).

[٦] انظر: شبّر، السيد عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، ١/ ٣٦؛ السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ١/ ٣٨٧ ـ ٤٢٨.



الغالب ضمن بحث القدرة المطلقة لله سبحانه وتعالى[١]. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ هؤلاء بدورهم قد عدّوا التوحيد الأفعالي بمعنى الخالقيّة الإلهيّة الشاملة، ونسبة جميع الموجودات إلى الله سبحانه وتعالى. وبطبيعة الحال فإنّهم لم يبيّنوا في كلامهم كيفيّة انتساب المخلوقات والممكنات إلى الله سبحانه وتعالى، ولكن بالنظر إلى أنّ المتكلّمين يخالفون القول بالجبر ونسبة الأفعال الاختيارية للإنسان إلى الله مباشرة، يمكن أنْ نستنتج من ذلك أنّ مرادهم ليس هو تعلّق الإرادة المباشرة لله سبحانه وتعالى بالمقدورات والممكنات.

بيد أنّ بعض المتكلّمين المعاصرين ضمن تصريحهم بالتوحيد الأفعالي، يرونه بمعنى أنّ الله سبحانه وتعالى في الخالقية والقيام بالأفعال مستقلٌّ وغير محتاجٍ إلى الآخرين، وأنّ الموجودات الأخرى بسبب القدرة الممنوحة لهم من الله إنّما تقوم بالأفعال بإذنه وإرادته، وإنْ كان واحدًا من هذه الموجودات الإمكانية إنّما يكون مؤثّرًا في آثاره وأفعاله بتقديرٍ من الله ومشيئته وإذنه. وعلى هذا الأساس فإنّ جميع الموجودات في ذاتها وخصوصياتها وجميع الأفعال الناشئة عن هذه الخصوصيات تنتهي إلى الخالقيّة الإلهيّة، وفي ضوء نظام الأسباب والمسبَّبات تكون بأجمعها منسوبةً إلى الله (سبحانه وتعالى). والنتيجة هي أنّه لا يوجد خالقٌ ومدبّرٌ حقيقيٌّ وبالأصالة غير الله (عزّ وجل)[٢].

يذهب المتكلّمون من الإمامية ـ في المجموع ـ إلى القول بأنّ التوحيد الأفعالي يعني أنّ الله في أفعاله غنيٌّ عن جميع الأشخاص والأشياء، وأنّه واحدٌ ومستقلٌّ في أفعاله[٣]، وأنّ جميع الأفعال بما فيها أفعال الإنسان تستند إلى مشيئة الله

[١] انظر: الطوسي، محمد بن الحسن، العقائد الجعفرية، ص ٢٤٥.

[٢] انظر: السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ٥٢/٢ ـ ٥٣؛ مصباح اليزدي، محمد تقي، آموزش عقايد، ص ١٣٧.

[٣] انظر: المصدرين أعلاه.

وإرادته[١]، إنّهم يؤمنون بأصل العليّة في العالم، ويعملون على تفسير التوحيد الأفعالي على هذا الأساس؛ بمعنى أنّ كلّ أثرٍ في عين استناده إلى سببه القريب، يستند إلى الحقّ تعالى أيضًا، وإنّ هذين الأمرين يقعان في طول بعضهما، لا في عرض بعضهما[٢]. إنّ الله سبحانه وتعالى هو الفاعل البعيد ومسبّب الأسباب، وإنْ العلل الطبيعية والبشرية هي الفاعل القريب والسبب المباشر. وبطبيعة الحال فإنّ القول بأنّ الله فاعلٌ بعيد لا يعني عدم حضوره في مرتبة الفاعل القريب، بل إنّ الله سبحانه وتعالى مع حفظ العلل والأسباب الطبيعية والبشرية، فاعلٌ في جميع المراحل والمراتب حقيقة؛ وذلك لأنّه فاعلٌ وموجِدٌ لكلّ شيء، ومن هنا لا يلزم من ذلك الجبر ولا التفويض[٣].

قد يُفهم من عبارات بعض المتكلّمين الإمامية أنّهم لا يؤمنون بالتوحيد الأفعالي، وأنّهم يذهبون إلى الاعتقاد بالتفويض[٤]. ولكن يبدو أنّهم إنّما ينكرون الخالقيّة المباشرة ومن دون وساطة لله سبحانه وتعالى في باب الأفعال الاختيارية للإنسان، وأمّا الفاعلية بالوساطة فيقبلون بها؛ وذلك لأنّهم يرون جميع الموجودات الإمكانيّة في وجودها وتأثيرها تابعةً ومحتاجةً إلى الله (عزّ وجل)، وهذا في الواقع هو التوحيد الأفعالي. وعليه لا شك في أنّ مرادهم من أنّ الإنسان يقوم بفعله الاختياري بنحوٍ مستقلٍّ، ليس أنّه غير محتاجٍ إلى القدرة الإلهية؛ بل إنّ مرادهم من الاستقلال هو أنّ الأفعال الاختيارية للإنسانٍ، ليس لها فاعلٌ آخر في عرض فاعليّة الإنسان نفسه.

وبطبيعة الحال هناك رأيان بشأن ما إذا كان بالإمكان تسمية الإنسان بوصفه

---

[١] انظر: مطهري، مرتضى، كليات علوم اسلامي، ص ١٧١. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: المصدر أعلاه.

[٣] انظر: آملي، عبد الله جوادي، توحيد در قرآن، ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨. (مصدر فارسي).

[٤] انظر: الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ٩٩؛ الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢٦٤؛ الفاضل المقداد، اللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة، ص ٢١٥؛ الرازي، سديد الدين الحمصي، المنقذ من التقليد، ١/ ١٩٣.

خالقًا لأفعاله الاختيارية، أو عدم صوابية هذا التعبير والاستعمال في مورد الإنسان، وأنّه يجب استعمال مفردات أخرى في هذا الشأن من قبيل: الفاعل، والمحدث، والمخترع، والصانع، والمكتسب. لقد ذهب الشيخ المفيد إلى القول بعدم جواز استعمال مفردة الخالق بالنسبة إلى الإنسان فيما يتعلّق بأفعاله الاختياريّة، ونسب هذا الرأي إلى الإماميّة والزيديّة والمعتزلة في بغداد، وأكثر المرجئة وأصحاب الحديث، وقال بأنّ معتزلة البصرة يقولون بجواز إطلاق لفظ الخالق على الإنسان[١].

٢ ـ القدرية الأوائل

ذهبت جماعةٌ من المسلمين ـ عُرفت في تاريخ علم الكلام وفي الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام بـ (القدريّة)[٢] ـ من أجل التخلّص من محذور القول بالجبر وما يترتب على ذلك من اللوازم الفاسدة، إلى الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان وفوّض إليه أفعاله، وأنّ الله (عزّ وجل) ليس له من دورٍ سوى خلق الإنسان دون التدخّل في أفعاله. إنّهم في إطار الدفاع عن اختيار الإنسان والعدل الإلهي عمدوا إلى إخراج الأفعال الاختياريّة للإنسان من دائرة القدَر الإلهيّ السابق، وأنكروا القدَر الإلهي فيما يتعلّق بالأفعال الاختياريّة للإنسان[٣].

ويبدو أنّ طلائع القدرية من أمثال: معبّد الجهني (ت: ٨٠ هـ)، وغيلان الدمشقي

[١] انظر: الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص ٥٨ ـ ٥٩.

[٢] إنّ المراد من القدرية هم الذين ينكرون القضاء والقدر الإلهيين في أفعال الإنسان أو القائلين بقدرة واختيار الإنسان المطلقين في أفعاله. انظر: القمي، ابن بابويه، الشيخ الصدوق، التوحيد، ص ٣٨٢؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٢/ ٨٦؛ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ٥/ ٤٧.

[٣] انظر: الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، ١/ ١٤٥.

(ت:١١٢هـ)، وجعد بن درهم (ت:١٢٤هـ)[١]، لم يكونوا يعتقدون بالتفويض والاختيار المطلق والاستقلال التام بالنسبة إلى الإنسان، بل إنّ مفهوم التفويض قد ظهر بعدهم بين بعض المعتزلة. ولهذا السبب قام بعض الكتّاب من أصحاب الحديث والأشاعرة المؤيّدين لنظريّة الجبر بنسبة هذا الاعتقاد إليهم أيضًا، في حين أنّ طلائع القدريّة ـ في ضوء بعض الشواهد[٢] ـ إنمّا كانوا بصدد إنكار التقدير الذي لا يبقي موضعًا لحرية الإنسان واختياره، لا أنّهم قد انكروا جميع أنواع التقدير الإلهي في أفعال الإنسان، وإثبات التفويض من هذه الناحية[٣].

وعلى هذا الأساس فإنّ القدرية الأوائل ـ بناءً على القول المشهور ـ في مخالفتهم لعقيدة الجبر والدفاع عن اختيار الإنسان والعدل الإلهي، قد سلكوا الطريق الصائب؛ ولكنّهم أخطأوا في باب إنكار القدَر الإلهيّ في الأفعال الاختياريّة للإنسان؛ إذ إنّ لازم هذا القول هو استقلال الإنسان عن المشيئة والقدرة الإلهية، وتحديد القدرة الإلهية، والشرك في مقام الخلق والتدبير. ومن هنا ورد ذمّ القائلين بهذه العقيدة في الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام[٤]. وعلى هذا الأساس فإنّ القول بالتفويض واستغناء الإنسان عن الواجب في إيجاد الأفعال، يتنافى مع التوحيد الأفعالي.

٣ ـ المعتزلة

المشهور في كتب الملل والنحل أنّ المعتزلة قد ذهبوا ـ في مواجهة الرأي القائل بالجبر ـ إلى القول بالتفويض[٥]؛ بمعنى أنّ الله قد أعطى الإنسان استقلالاً تامًا،

---

[١] انظر: البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفِرَق، ص ١٨ ـ ١٩.

[٢] انظر: برنجكار، رضا، آشنايي با فرق و مذاهب كلامي، ص ٤٥.

[٣] انظر: السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، ٣/ ١٠٣ ـ ١٠٨.

[٤] انظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ٥/ ١٧، وص ٥٤.

[٥] انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ٢٢٧؛البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفِرَق، ص ٩٤؛ الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، ١/ ٥٧؛=

وفوّض إليه القيام بالأفعال الاختيارية بنحوٍ كامل. إذ يُفهم هذا الأمر من بعض كلمات القاضي عبد الجبار ـ وهو من كبار المعتزلة ـ أيضًا[١]. فقد تحدّث في موضع بعد ذكر قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[٢]، قائلاً: «فقد فوّض الأمر في ذلك إلى اختيارنا»[٣]، إذ تدلّ هذه العبارة منه على نظرية التفويض. وعلى هذا الأساس يجب على المعتزلة ألّا يؤمنوا بالتوحيد الأفعالي؛ لأنّهم قد حصروا فاعلية الله في الخلق الابتدائي، وأنّ الأشياء إنّما تحتاج إلى العلّة في الحدوث فقط، وأنكروا احتياجها إلى العلّة في البقاء والقيام بالأفعال.

إنّ التوحيد الأفعالي من وجهة نظرهم يعني أنّ الله سبحانه وتعالى واحدٌ في القيام بأفعاله، وليس له أيّ شريكٍ أو ظهيرٍ فيها. وأمّا في الأفعال الأخرى للمخلوقات، فليس له أيّ تدخّلٍ فيها؛ فهي مستقلةٌ في أفعالها[٤]. إنّ المعتزلة في الدفاع عن العدل الإلهي وتنزيه ساحته عن نسبة القبائح إليها، والتمسّك بأصل الحُسن والقبح، عمدوا إلى تعريف الله بوصفه موجودًا مستغرقًا في ذاته ومنحصرًا ومقيّدًا في ساحة كبريائه؛ قد خلق العالم مرّةً واحدةً، وفوّض إلى الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى القدرة والاختيار في كلّ شيء، ولم يعد له شأنٌ في خير العالم وشرّه؛ وقد غفلوا عن أنّ هذا الكلام يتنافى مع التوحيد الأفعالي أو شمولية القدرة والمالكية الإلهية المطلقة.

وفي ضوء رؤيةٍ أخرى بشأن المعتزلة لا يمكن عدّهم ببساطة جزءًا من المفوّضة والمعتقدين باستقلال الإنسان في أفعاله وعدم حاجته إلى الله فيها؛ لأنّ كلام المعتزلة ناظرٌ بمجموعه إلى نفي الجبر ونقد نظرية أصحاب الحديث والأشاعرة.

=الرازي، القضاء والقدر، ص ٣٤.

[١] انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ٨/ ٣.

[٢] الكهف: ٢٩.

[٣] القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٣.

[٤] انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ٨/ ٣.

ولم يكونوا ينظرون فيه إلى إثبات التفويض والاستقلال التامّ للإنسان في أفعاله. وقد ذهب صاحب هذا الرأي في تأييد كلامه إلى الاستشهاد بكلام الشيخ المفيد الذي قال بأنّ المعتزلة على رأي الإماميّة في مسألة (أفعال العباد)، قائلاً: «على هذا القول جمهور أهل الإمامية ... وإليه يذهب المعتزلة بأسرها إلّا ضرارًا منها وأتباعه»[١].

إنّ ضمّ المعتزلة إلى الإمامية وعدّهم على عقيدة واحدة، دليلٌ على تموضعهم في خندقٍ واحد، وإلّا فلو كان المعتزلة يدافعون عن أنفسهم في خندق التفويض، لما كان من المناسب التعريف بهم بوصفهم متّحدين مع الإمامية في نقطة مشتركةٍ واحدة، ونعني بها إنكار الجبر فقط، إلّا إذا قلنا بأنّ كلا الفريقين في مسألة أفعال العباد يدافع عن حرية الإنسان في اختيار الفعل، غاية ما هنالك أنّ أحدهما يعتقد بالتفويض، بينما يذهب الآخر إلى القول بالأمر بين الأمرين. وفي هذه الحالة لا يعود بمقدورنا تبرئة المعتزلة من القول بالتفويض[٢]. وبطبيعة الحال فإنّ البحث في كتاب شرح الأصول الخمسة، وكذلك كتاب المغني للقاضي عبد الجبار، يؤيّد هذا الرأي القائل بأنّ نسبة القول بالتفويض إلى المعتزلة لا ينسجم مع الحقائق الخارجية. ومن هنا يجب القول في الحدّ الأدنى إنّ بعض المعتزلة فقط يذهبون إلى الاعتقاد بالتفويض، وليس أكثرهم. وإنّ بعض الشواهد الأخرى على هذا المدّعى على النحو الآتي: إنّ المعتزلة يرون أنّ قدرة الإنسان على أفعاله قدرةٌ ممنوحةٌ من عند الله سبحانه وتعالى[٣]، وبالإضافة إلى القول بالقدرة الممنوحة من الله إلى الإنسان في المرحلة الأولى من الخلق، بمعنى الحدوث، فإنّهم يسندون قدرة الإنسان على اختيار الطريق في كلّ لحظةٍ إلى الله أيضًا[٤]. كما أنّهم يذهبون إلى القول بأنّ القدرة الإلهية متقدمةٌ على قدرةٍ الإنسان دائمًا، وقالوا في الجواب عن شبهة التعارض بين نظريّة قدرة الإنسان على أفعاله

[١] الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص ٢٤.

[٢] انظر: السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، ٣/ ١٠٣ ـ ١٠٧.

[٣] انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ٨/ ٢٣.

[٤] انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٩.

وبين القول بالقضاء والتدبير الإلهي، بأنّ قدرة الإنسان على الدوام وبنحوٍ مستمرٍّ تنشأ من الله سبحانه وتعالى، وإذا تعلّقت إرادة الله بما يخالف إرادة الإنسان، سوف تكون الإرادة الإلهية هي المتعيّنة. وعليه فإنّ كلّ ما يريده الله سوف يكون وجوده واجبًا؛ سواء كان الإنسان قادرًا على خلافه أم لم يكن قادرًا عليها[١]. إنّهم ضمن قولهم بأصل القضاء والقدر واللوح المحفوظ والعلم الإلهي الأزلي، قالوا بعدم صوابيّة تفسير القضاء والقدَر بمعنى خلق أفعال الإنسان، وأرجعوه إلى العلم الإلهي السابق[٢]. وعلى هذا الأساس فإنّ التفويض الذي ينسبه الأشاعرة إلى المعتزلة، لا يتطابق مع مصادر المعتزلة أنفسهم، ولا يمكن نسبته إلى جميع المعتزلة. كما يمكن جمع وتفسير تلك العبارات من المعتزلة التي توهم تحديد القدرة الإلهي من خلال ضمّها إلى تلك العبارات الصريحة منهم في القول بالقدرة الإلهية المطلقة وشمولها لأفعال العباد أيضًا. وباختصار لا يمكن عدّ المعتزلة بسهولة من المنكرين للتوحيد الأفعالي.

٤ ـ الأشاعرة

لقد حظيت مسألة التوحيد الأفعالي باهتمامٍ خاصٍّ من قبل الأشاعرة، وقد بحثوها في كتبهم ومصادرهم تحت عنوانات، من قبيل: (في الأفعال)[٣]، و(خلق الأعمال)[٤]، و(أفعال واجب الوجود)[٥]، و(حدوث الكائنات)[٦]، و(خلق أفعال العباد)[٧]. إنّهم يعتقدون أنّ كلّ ما يتّصف بالوجود، يكون في ذاته وصفته وفعله

---

[١] انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ٨/ ٢٨٩.

[٢] انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٢ ـ ٥٢٣.

[٣] انظر: التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ٤/ ٢١٧.

[٤] انظر: الجويني، عبد الملك، إمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أوّل الاعتقاد، ص ٧٩؛ الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، ١/ ٣١٩؛ الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، ص ١٨٨.

[٥] انظر: الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٥.

[٦] انظر: الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣٦.

[٧] انظر: الجرجاني، المير سيد شريف، شرح المواقف، ٨/ ١٤٥.

مستندًا إلى إرادة الله سبحانه وتعالى، مخلوقًا من قبل الله مباشرة، ومن دون وساطة[١]. إنّ الأشاعرة في ضوء شعارهم القائل: (لا مؤثّر في الوجود إلا الله) يعتقدون بأنّ العلّيّة الحقيقية إنّما تقوم بين الله والمعلولات، وإنّ النسب التي تبدو بين الأشياء ليست سوى عادة الله أو الاتفاق الدائم، إلّا في الموارد الخاصة من قبيل المعجزات[٢]. لقد أقام الأشاعرة بعض الأدلة على إثبات مدعاهم، ومن بينها أنّ فعل العبد ممكن الوجود، وكلّ ممكن مقدور لله، وعليه فإنّ فعل العبد مقدورٌ لله. وعليه لو كان ذات هذا الفعل مقدورًا للعبد أيضًا، بحيث يكون العبد مؤثرًا في وجوده وظهوره، فسوف يستلزم ذلك اجتماع مؤثّرينِ في أثرٍ واحدٍ، بيد أنّ هذا أمرٌ ممتنع[٣].

كما أنّهم قد تمسكوا بآياتٍ من القرآن الكريم، وكانوا بصدد إنكار مطلق التأثير لغير الله، من قبيل الآيات التي تصف الله بأنّه الخالق الوحيد[٤]، والتي تصفه بأنّه خالق كلّ شيء[٥]، والآيات التي تصف أفعال البشر بأنّها مخلوقة لله[٦]. إنّهم يرون تلك الطائفة من الآيات التي تتحدّث عن الفعل والتأثير في عالم الوجود، والتي تصف الله بأنّه فعّال لما يشاء وخالق جميع الأشياء والمدبّر لكافة شؤون العالم، متعارضة مع الآيات الأخرى التي قالت بتأثير سائر الموجودات في بعضها،

---

[١] انظر: الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، ص ٤٦؛ الجرجاني، المير سيد شريف، شرح المواقف، ١/ ٢٤١ ـ ٢٤٣؛ الجويني، عبد الملك إمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أوّل الاعتقاد، ص ٧٩.

[٢] انظر: الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصّل، ص ٣٢٥؛ الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ص ١١٤.

[٣] انظر: التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ٤/ ٢٢٧؛ الجرجاني، المير سيد شريف، شرح المواقف، ٨/ ١٧٣ ـ ١٧٤. وللمزيد من الاطلاع على سائر الأدلة، انظر: الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، ١/ ٣٢١ ـ ٣٢٧؛ التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ٣/ ٢٢٨ ـ ٢٣٥.

[٤] انظر: فاطر: ٣.

[٥] انظر: الأنعام: ١٠١ ـ ١٠٢؛ الرعد: ١٦؛ الزمر: ٦٢؛ الفرقان: ٢؛ القمر: ٤٩.

[٦] الصافات: ٩٦؛ الأنفال: ١٧.

ونسبت أفعال العباد إلى أنفسهم، وتبعًا للقول بتعارض هاتين الطائفتين قالت بعدم قابلية الاستناد إلى أيّ واحدةٍ منهما.

ثم استنتجت من ذلك وجوب الرجوع إلى العقل، والأدلة العقلية تقوم بحصر التأثير في الله سبحانه وتعالى. وعليه يكون إسناد الفعل إلى الله في الطائفة الأولى من الآيات حقيقيًا، ويكون إسناد الفعل إلى الأسباب والعلل في الطائفة الثانية من الآيات بقرينة العقل مجازيًا[١]. وبالتالي فإنّ جميع الأفعال من وجهة نظر الأشاعرة في التوحيد الأفعالي مخلوقةٌ من قبل الله حصرًا، وليس هناك لغير الله أيّ دورٍ لأيّ شخصٍ أو شيء ـ الأعم من الموجودات المادية والمجرّدة ـ في الفاعليّة والعلّيّة في عالم الوجود.

إنّ التوحيد الأفعالي يتمّ بيانه في كتب الوهابيّة تحت عنوان (التوحيد الربوبي)[٢]. يُفهم من عبارات بعضهم أنّهم مثل الأشاعرة يعدّون التوحيد الأفعالي بمعنى خالقية الله لكلّ شيء، وينسبون جميع أفعال وظواهر العالم إلى الله مباشرة ومن دون وساطة[٣]، بيد أنّ بعضهم الآخر فسّر التوحيد الأفعالي بمعنى تفرّد الله سبحانه وتعالى في بعض الأفعال الخاصّة، من قبيل: الخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، وتدبير الأمور[٤]. إنّ هذا الرأي يستلزم القول بفاعلية غير الله في الأفعال الأخرى.

---

[١] انظر: الجرجاني، المير سيد شريف، شرح المواقف، ٨/ ١٥٨؛ الغزالي، أبو حامد،تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٨.

[٢] انظر: آل الشيخ، صالح، التمهيد لشرح كتاب التوحيد، ص ١١؛ السعودي، محمد بن عودة، رسالة في أسس العقيدة، ص ٢٤ ـ ٢٦.

[٣] انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، المستدرك على مجموع الفتاوي، جمعه: النجدي، عبد الرحمن، ٨/ ٤٤٩، و١٠/٣٣١؛ السعودي، محمد بن عودة، رسالة في أسس العقيدة، ص ٢٤ ـ ٢٦؛ الدويش، أحمد بن عبد الرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ١/ ٢٠؛ العقل، ناصر بن عبد الكريم، مجمل أصول أهل السنّة والجماعة في العقيدة، ص ٨، الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، وسطية أهل السنّة والجماعة، ص ٧.

[٤] انظر: محمد بن عبد الوهاب، موسوعة مؤلفات الإمام محمد بن عبد الوهاب، ١٥/ ٣، السؤال رقم: ١٥؛ السلمان، عبد العزيز المحمد، مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية، ص ٦؛ عبد الرحمن بن ناصر بن سعدي، القول السديد في مقاصد=

وعليه فإنّ هذه المجموعة من الوهابيين تعدّ التوحيد الأفعالي بمعنى تفرّد الله في أفعالٍ خاصّة، من قبيل: الخالقية والتصرّف المطلق في أمور المخلوقات، وإنّ إنكار هذا القول أو الاعتقاد بتحقق هذه الأفعال من قبل غير الله سواء على نحو الاستقلال أم بإذنٍ من قبل الله سبحانه وتعالى، يعدّ شركًا.

يذهب الوهابيّون إلى القول بأنّ الإقرار بالتوحيد الأفعالي أمرٌ فطري[١]؛ ولكنّهم لإثبات ذلك استعانوا ببرهان التمانع أيضًا، وقالوا بأنّ انتظام واستحكام أمور العالم خير دليلٍ على وحدانية الله سبحانه وتعالى في خلق العالم وتدبيره ومالكيته[٢]. كما أنّهم يعدّون المعجزة بدورها دليلاً على إثبات التوحيد الربوبي أيضًا[٣]. كما أنّهم يعدّون كثيراً من الآيات مبيّنةً لهذا التوحيد، وعنصرًا لتذكير الإنسان به[٤]، ولا يرون خلوّ أيّ سورةٍ من بيان هذا النوع من التوحيد[٥].

مظاهر التوحيد الأفعالي

لقد ذكر القائلون بالتوحيد الأفعالي أقسامًا ومظاهر متعدّدةً لهذا النوع من التوحيد، حيث الإيمان بها ضروري:

١ ـ التوحيد في الخالقيّة: الاعتقاد بأنّ الخالق الحقيقي وحده هو الله دون سواه، وأنّ جميع ما في الوجود مخلوقٌ له، وأنّ الكائنات الأخرى ليس لها صفة الخالقيّة

=التوحيد، ص ١٩؛ العثيمين، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية، ص ٢١.

[١] انظر: ابن أبي العز الحنفي، شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ١/ ٤٧؛ العقل، ناصر بن عبد الكريم، مباحث في عقيدة أهل السنّة والجماعة وموقف الحركات الإسلامية المعاصرة منها، ١/ ٥٦ ـ ٥٧؛ الحمد، محمد بن إبراهيم، توحيد الربوبية، ١/ ٢.

[٢] انظر: ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ١/ ١٢٩ ـ ١٣٩؛ السلمان، عبد العزيز المحمد، مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية، ص ٤٩ ـ ٥٠.

[٣] انظر: ابن تيمية الحراني، درء التعارض بين العقل والنقل، ٤/ ٣٠١.

[٤] انظر: البقرة: ٢١ ـ ٢٢، و١٦٣ ـ ١٦٤؛ النمل: ٦٠ ـ ٦١؛ النحل: ١٧؛ الناس: ١ ـ ٢.

[٥] انظر: شبالة، ماجد محمد علي ، الشرك بالله أنواعه وأحكامه، ص ٣٥٩.



الاستقلاليّة، وأنّها تابعةٌ في ذلك لإرادة الله ومشيئته[١].

٢ ـ التوحيد في المالكيّة: الاعتقاد بأنّ المالك الحقيقي لكلّ شيءٍ في الوجود هو الله، وأنّ جميع الأشياء مملوكةٌ له. وفي الحقيقة فإنّ التوحيد في المالكيّة يُعد واحدًا من نتائج التوحيد في الخالقية؛ وذلك لأنّ المالكيّة الحقيقية أمرٌ تكوينيٌّ وواقعيٌّ متفرّعٌ عن الخالقيّة. وفي الحقيقة فإنّ الخالق هو وحده الذي يمتلك حقّ المالكيّة، كما أنّ الخالق وحده هو المفيض الحقيقيّ للوجود على جميع الكائنات. وعليه يكون هو وحده المالك الحقيقي، وهذه هي حقيقةٌ وجوهر التوحيد في المالكيّة، حيث يجب على الإنسان الموحّد أنْ يعتقد به. لقد تمّ تناول مسألة المالكيّة والتوحيد في المالكيّة تارةً من خلال حصر المالكيّة الحقيقيّة في الله، وتارةً في نفي وإنكار المالكيّة عن غير الله، وتارةً أخرى من خلال القول بخالقيّة سائر الموجودات أيضًا، حيث إنّ وجه الجمع بين هذه الآيات، عبارةٌ عن حصر المالكيّة الحقيقيّة بالله سبحانه وتعالى، والقول بالمالكيّة الاعتباريّة لسائر الموجودات[٢].

٣ ـ التوحيد في الربوبيّة: الاعتقاد بأنّ المدير والمدبّر الوحيد للوجود هو الله سبحانه وتعالى. هناك مدبّرٌ واحدٌ أصيل ومستقلٌّ للوجود، وأنّ تدبير الآخرين يفتقر إلى الأصالة والاستقلال، بل إنّ الجميع خاضعٌ لإرادة الله ومشيئته[٣].

٤ ـ التوحيد في الولاية: الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالى هو وحده الذي له الولاية على جميع الوجود، وأنّ كلّ شيءٍ في الكون يقع تحت ولايته. وإنّ هذه الولاية تقع

---

[١] انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ١٥/ ٨٨؛ السبحاني، جعفر، منشور جاويد، ٢/ ٢٦٧ ـ ٢٦٩.

[٢] انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ٥/ ٢٩٤؛ آملي، عبد الله جوادي، توحيد در قرآن، ص ٤١٧.

[٣] انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ٢٠/ ١٨٠؛ آملي، عبد الله جوادي، توحيد در قرآن، ص ٤٣٠.

في حقل التوحيد وفي حقل التشريع أيضًا[١]. إنّ الولاية بالأصالة من مختصّات الله سبحانه وتعالى، وليس لغيره أيّ حظٍّ من هذه الولاية حقيقة؛ وذلك لأنّ الولاية والربوبية تعدّ نوعًا من التربيّة التي تتوقّف على العلم والقدرة والمالكيّة التكوينيّة للولي فيما يتعلّق بحقل ولايته، وإنّ هذه الخصائص في الحقيقة والأصالة مختصّةٌ بالله (عزّ وجلّ). وذلك لأنّ هذا هو المعنى الدقيق لولاية الأنبياء والأولياء، حيث تكون ولايتهم في طول الولاية الإلهية وبإذن الله سبحانه وتعالى. وإنّ لهذه الولاية بدورها مظاهر وتجلّيات، من قبيل: الولاية في التشريع، والولاية في الحاكميّة[٢].

إنّ لبحث التوحيد الأفعالي ارتباطًا وثيقًا بمسألتين أخريين أيضًا، وهما: نظام العلّيّة بين الكائنات، ودور إرادة الإنسان واختياره في أفعاله؛ لذا فإنّ البيان الجامع والدقيق لهذه الحقيقة رهنٌ بتعيين نسبتها إلى هذه المسألة. ومن هنا سوف نعمل فيما يلي على بيان الآراء المختلفة للمتكلّمين في هاتين المسألتين ونسبتهما إلى التوحيد الأفعالي.

التوحيد الأفعالي ونظام العلّيّة

إنّ أصل العلّيّة بمعنى أنّ (كل ظاهرةٍ تحتاج إلى علّة)، أمرٌ بديهيٌّ لا يحتاج الاعتقاد به إلى دليل؛ وذلك لأنّ جميع أفراد البشر ـ الأعم من العالم والجاهل ـ يلتزمون من الناحية العملية بقانون العلّيّة، ويعملون على أساسه في جميع مجالات الحياة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الإنسان إنّما يقوم بأفعاله الاختيارية؛ لأنّه يرى وجود نوعٍ من علاقة العلّيّة بينه وبين فعله. حتى ذهب بعض المفكّرين المعاصرين إلى القول باستحالة وعدم إمكان إقامة البرهان المنطقيّ على إثبات أصل العلّيّة[٣].

وعليه يدور الكلام هنا عن كيفيّة إمكان الجمع بين التوحيد الأفعاليّ، وعلّيّة

[١] انظر: آملي، عبد الله جوادي، ولايت در قرآن، ص ١٥١ ـ ١٥٤. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: آملي، عبد الله جوادي، توحيد در قرآن، ص ٤٣٧. (مصدر فارسي).

[٣] انظر: م. ن، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠.



سائر الكائنات. لقد ذكر المفكّرون المسلمون آراءً متعدّدةً ومتنوّعةً في هذا الشأن.

١ ـ إنكار نظام العلّيّة والقول بالتوحيد الأفعاليّ

إنّ الأشاعرة من أكثر المخالفين تشدّدًا بين المسلمين في أصل العلّيّة. وبطبيعة الحال فإنّهم لا ينكرون مطلق العلّيّة، بل إنّهم ينكرون تأثير الأجسام والطبائع في بعضها. إنّ الأشاعرة ونتيجة لاهتمامهم الخاصّ بالتوحيد الأفعالي، كانوا يعدّون الله سبحانه وتعالى هو الفاعل والعلّة لجميع الأشياء والأفعال[١]، ويفسّرون التوحيد الأفعالي بشكلٍ يستلزم زوال نظام العلّيّة والمعلوليّة بين المخلوقات. إنّ الله فاعلٌ مباشرٌ لجميع الظواهر، وإنّ العلّيّة الحقيقيّة لا تقوم إلّا بين الله والمعلولات. إلّا أنّ النسبة الموجودة بين الأشياء ليست سوى عادة الله أو الاتفاق الدائم[٢]. وفي الحقيقة فإنّ الأشاعرة ينكرون قانونيّة نظام الوجود؛ سواء في ذلك ما لو كان المراد من القانونية هو وجود القوانين الطبيعية وناشئًا من طبيعة ونتيجة العلاقات العلية والمعلولية في الطبيعة، أم القضاء والقدر الإلهي؛ وذلك لأنّهم يعدّون إرادة الله غير تابعةٍ لأيّ شيءٍ بما في ذلك علمهم، وإنّ القضاء الإلهي هو الإرادة الأزليّة لله سبحانه وتعالى. ولهذا السبب فإنّهم كانوا يعدّون القانونية في الأفعال الإلهيّة منافيًا لحريته المطلقة، وينكرون ذلك[٣].

إنّ الأشاعرة ينكرون (قاعدة الواحد)[٤]، و(قاعدة الضرورة العلية)[٥]، ولا يرون

---

[١] انظر: الجرجاني، المير سيد شريف، شرح المواقف، ٨/ ٢٤١ ـ ٢٤٣، و٤/١٢٣؛ الجويني، عبد الملك إمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أوّل الاعتقاد، ص ٧٩.

[٢] انظر: الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، ص ٣٢٥؛ الغزالي، ابو حامد، تهافت الفلاسفة، ص ١١٤.

[٣] انظر: الجرجاني، المير سيد شريف، شرح المواقف، ٨/ ١٨٠.

[٤] انظر: الرازي، فخر الدين، المحصل، ص ٢١٠، وص ٢٩٠؛ الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ص ١١٤ ـ ١٣٠؛ الجرجاني، المير سيد شريف، شرح المواقف، ٤/ ١٢٣.

[٥] انظر: الرازي، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهي، ص ٧٩.

استحالة (الترجيح بلا مرجّح)، وفي المقابل يجيزون قاعدة (إعادة المعلوم)[١]. وهم يرون أنّ الله يخلق الأجسام وآثارها وخصائصها في كلّ لحظة. وعليه يتمّ سلب جميع أنواع العلّية عن الأجسام، حتى بنحوٍ إعداديّ، ويتمّ إثبات جميع التأثيرات المباشرة وغير المباشرة لله سبحانه وتعالى[٢]. وكما سبق أنْ ذكرنا فإنّ الأشاعرة في نفي تأثير غير الله سبحانه وتعالى كانوا يعدّون إسناد الفعل إلى الأسباب في آيات القرآن الكريم مجازيًّا.

وبطبيعة الحال هناك من الأشاعرة شخصيّات وازنة وأصيلة آمنت بأصل العلّيّة ونظام السببية في العالم، وبالتالي فإنّهم قد ذهبوا إلى الإيمان بالعلاقة العلّيّة بين الإنسان وأفعاله، وكذلك تأثير الطبائع والأجسام في بعضها أيضًا[٣]. كما قبل بعض الوهابيين بنظام الأسباب والمسبّبات أيضًا،[٤] وقالوا بصحة انتساب الفعل إلى الله وإلى علّته الطبيعيّة أيضًا[٥]. إلاّ أنّهم قالوا بأنّ تأثير الأسباب إنّما يكون بجعلٍ من الله سبحانه وتعالى، ويعتقدون بأنّ الله متى ما شاء يضع التأثير فيها ويجعلها واسطةً في الخلق[٦]. ويرون أنّ الاعتقاد بالتأثير المستقلّ للإسباب من الشرك[٧].

يبدو أنّ الوهابيين قد فصلوا بين الخلق والفعل، وقالوا بأنّ الخلق يلازم الاستقلال في التأثير. ومن هنا فإنّهم ينسبون خلق الفعل إلى الله سبحانه وتعالى،

---

[١] انظر: الجرجاني، المير سيد شريف، شرح المواقف، ٦/ ٦٨، و٣/١٠٩، و٨/١٥٠.

[٢] مقتبس عن: قاسم كاكائي، خدامحوري، ص ١٥٠ ـ ١٧٢.

[٣] انظر: الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، ١/ ٩٠؛ شلتوت، محمود، تفسير القرآن الكريم، ص ١٨٤ ـ ١٨٦؛ الخطيب، عبد الكريم، القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، ص ١٦٣.

[٤] انظر: ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم، الواسطة بين الحق والخلق، ص ٢٢ ـ ٢٣؛ شبالة، ماجد محمد علي، الشرك بالله وأنواعه وأحكامه، ص ٤٢٢.

[٥] انظر: ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنّة النبوية، ٣/ ٨٧.

[٦] انظر: الفهد، ناصر بن حمد، الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام، ص ١٠٦.

[٧] انظر: ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم، درء التعارض بين العقل والنقل، ٤/ ٦٦.

وينسبون القيام بالفعل إلى الفاعل والسبب المباشر له، ولكنّهم ينكرون خلق الفعل من قبل الأسباب، ولا يرون السبب مبدعًا للمسبب[١]. وبطبيعة الحال فإنّ القول بأنّ الله يخلق الفعل، والفاعل يقوم به، كلامٌ مبهمٌ وفاقدٌ للمعنى المحصّل.

٢ ـ القول بنظام العلّيّة وإنكار التوحيد الأفعاليّ

كما سبق أنّ ذكرنا فإنّ المعتزلة ـ بناءً على القول المشهور ـ كانوا يعتقدون بأنّ الله سبحانه وتعالى قد خلق الأشياء ومنها الإنسان وجعله قادرًا على أفعاله. ونتيجةً لذلك فإنّ الإنسان وسائر العلل مستقلّةٌ في أفعالها. ومن هنا فإنّ المعتزلة بعد القبول بحاكميّة أصل العلّيّة في العالم وعدم جواز نسبة الفعل إلى فاعلين من جهة، وإنكار التوحيد الأفعالي من جهةٍ أخرى، لم يكونوا بحاجةٍ إلى بيان العلاقة بين هذين الأصلين. لقد قبلوا بجريان العلّيّة بين الموجودات، وأنكروا التوحيد الأفعاليّ.

٣ ـ الجمع بين التوحيد الأفعاليّ ونظام العلّيّة

في ضوء رأي المتكلّمين من الإماميّة ليس هناك تعارضٌ بين التوحيد الأفعاليّ ونظام العلّيّة؛ إذ قالوا بإمكان الجمع بين هذين الأصلين. وتوجد آراءٌ مختلفةٌ نراها بين أنصاره في كيفية الجمع بين هذين الأصلين، وبيان نوع الارتباط بينهما، من قبيل: الجمع القائم على السلسلة الطوليّة للعلل[٢]، والجمع القائم على العلّيّة الحقيقيّة والإعداديّة[٣]، والجمع القائم على المظهريّة والتشأن[٤].

إنّ نظريّة العلّيّة الطوليّة أو إدارة العالم على يد الله سبحانه وتعالى من طريق

---

[١] انظر: ابن تيمية الحراني، منهاج السنّة النبويّة، ٣/ ١٢، و١٣، وص ١١٤، وص ٤١٥.

[٢] انظر: ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء، الإلهيات، ص ٢٥٧ ـ ٢٦٣؛ الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ٣/١٨؛ الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

[٣] انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ٧/ ٢٩٨.

[٤] انظر: آملي، عبد الله جوادي، توحيد در قرآن، ص ٤٥٩.

نظام العلّيّة، يمكن أنْ تكون له قراءاتٌ مختلفة. إنّ المتكلّمين الإماميّة من خلال قولهم بأصل العلّيّة يقبلون بالاستناد الحقيقي للأفعال والمعلولات إلى فاعلها وعلّتها المباشرة، وفي الوقت نفسه لا ينكرون الفاعليّة الإلهيّة في موردها (الاعتقاد بالعلل الطوليّة)، إنّهم يرون وجود المعلول في كلّ آنٍ مع حفظ الوسائط محتاجًا إلى الإفاضة من قبل الفياض المطلق. ولهذا السبب فإنّهم يعتقدون بأنّ القول بالتوحيد الأفعالي لا يستلزم إنكار نظام العلّيّة والأسباب والمسبّبات، وإنّ تأثير العلل رهنٌ بالإذن الإلهي. وعلى هذا الأساس فإنّهم ينسبون كلّ ظاهرةٍ إلى علّتها المباشرة حقيقة، كما ينسبونها إلى الله حقيقة أيضًا[١].

في هذه القراءة حيث تنتهي سلسلة العلل إلى الله، يكون الله هو العلّة البعيدة، وأمّا من حيث الإمكان الذاتي للممكنات وحاجتها في البقاء إلى الله، يكون الله علةً قريبةً. وقد عدّ صدر المتألّهين هذا الوجه في الجمع هو الأصحّ من وجهة نظر أرباب المعرفة[٢].

وبطبيعة الحال قد يقترن انتساب الظواهر إلى العلل الطبيعية وإلى الله على أساس السلسلة الطوليّة للعلل بالحفاظ على استقلال العلل الطوليّة عن الله؛ بمعنى أنّه على الرغم من نسبة كلّ ظاهرةٍ إلى العلل الطبيعيّة وإلى الله سبحانه وتعالى أيضًا، نقول باستقلال العلل الوسيطة في الوجود أيضًا؛ بمعنى أنْ تكون هذه العلل في الواقع محتاجةً إلى الله في الحدوث فقط، وليس في البقاء. في هذه الرؤية على الرغم من نسبة الظواهر ـ بالإضافة إلى عللها ـ إلى الله أيضًا، سوف يؤدّي هذا التفسير للعليّة الطوليّة إلى القول بالتفويض. وربما أمكن نسبة هذا الرأي إلى بعض المعتزلة.

[١] انظر: السبحاني، جعفر، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، ٣/ ١١٠.

[٢] انظر: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٦/ ٣٦٩.

التوحيد الأفعالي واختيار الإنسان

كما سبق أنْ ذكرنا فإنّ البيان الدقيق والجامع لمسألة التوحيد الأفعالي بحاجةٍ إلى توضيح نسبته مع مسألة الجبر والاختيار. إنّ المتكلّمين المسلمين قد اختلفوا في آرائهم حول هذه المسألة أيضًا.

إنّ المتكلّمين من أهل السُنّة في ضوء رؤيتهم حول التوحيد الأفعالي ومن خلال أفهامهم المتفاوتة للآيات المشعرة بالجبر[١]، والآيات المشعرة بالاختيار[٢]، قد وصلوا إلى رؤيتين متقابلتين، وهما: (الجبر)، و(التفويض)، ثم انتهوا ـ بعد إجراء بعض التغييرات ـ إلى القول بنظريتي (الكسب)، و(الاختيار). إنّ رؤية الجبر بعد الإسلام كانت مطروحةً بين الناس وحتى بين بعض الصحابة أيضًا[٣]. هذا وقد عمل الأمويون بدورهم على دعم هذه الرؤية واتخذوها ذريعةً وسلاحًا في تعزيز سلطتهم وإحكام قبضتهم على المجتمع، وبذلوا كلّ ما بوسعهم من أجل نشرها[٤]. وفي عصر تدوين الحديث (القرن الثاني للهجرة) أدّى انتشار أحاديث القدَر بين المسلمين إلى شيوع القول بالجبر[٥].

وأمّا المتكلّمون الشيعة فمن خلال الاستفادة من الروايات المأثورة في مصادرهم عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، قالوا بنظريةٍ أخرى، وهي نظرية (الأمر بين الأمرين).

[١] انظر: الإنسان:٣٠؛ التكوير:٢٩؛ الأعراف: ١٨٨؛ يونس:١٠٠؛ البقرة :١٠٢؛ الصافات: ٩٦.

[٢] انظر: يس:٦٠ ـ ٦١؛ البقرة :٨٣؛ آل عمران: ٨١؛ الأحزاب :٧؛ الكهف :٧؛ الإنسان :٢ـ ٣.

[٣] انظر: السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، ص ٩٥؛ الواقدي، المغازي، ٣/ ٩٠٤.

[٤] انظر: ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، ١/ ٢٠٥ ـ ٢١٠؛ أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة، ص ٣٣٤.

[٥] انظر: السبحاني، جعفر، جبر واختيار، ص ٢٦. (مصدر فارسي).

١ ـ التوحيد الأفعاليّ والقول بالجبر

لقد قدّم القائلون بالجبر في باب توحيد الأفعال تفسيرين، وهما:

أ ـ التوحيد الأفعالي والجبر الخالص

لقد كان الجهميّة (أتباع جهم بن صفوان) من بين القائلين بالجبر المحض. وقد ذهب أرباب الملل والنحل[١] إلى الاعتقاد بأنّ الجهميّة هم أول طائفةٍ قالت بالجبر، حيث كانوا يعتقدون بأنّ القدرة والاختيار والإرادة التي يتمّ خلقها في الإنسان وبوساطتها يتحقّق الفعل، تتعلّق بالله، وكانوا يعدّون الإنسان مجرّد ظرفٍ لها.

كما كان بعض أصحاب الحديث من بين القائلين بالجبر الخالص أيضًا[٢]. لقد كان أهم دافع لأصحاب الحديث في الاعتقاد بالجبر هو الدفاع عن التوحيد في الخالقية، أو ذات التوحيد الأفعالي على أساس مسألة القضاء والقدر والعلم الأزلي لله والإرادة والمشيئة الأزلية للحقّ تعالى. وقد استعانوا في ذلك بشكلٍ رئيسٍ بآيات وروايات القضاء والقدَر.

ب ـ التوحيد الأفعاليّ والجبر غير الخالص (الكسب)

إنّ الأشاعرة يقولون بهذا الرأي. إنّهم من خلال استنادهم إلى التوحيد الأفعالي ينسبون جميع الموجودات في ذاتها وصفاتها وأفعالها إلى الله من دون واسطة، وعلى هذا الأساس فإنّهم يرون أنّ أفعال الإنسان بدورها فعلٌ لله ومخلوقةٌ له أيضًا. إنّ هذا التفسير للتوحيد الأفعالي يؤدّي إلى سلب الاختيار من الإنسان[٣].

---

[١] انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٢٧٩.

[٢] انظر: ابن قيّم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص ٢٨٥؛ أحمدي، عبد الله بن سلمان، المسائل والرسائل المروية عن أحمد بن حنبل في العقيدة، ١/ ١٥، وص ١٤٣؛ السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، ١/ ١٦٥.

[٣] انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٢٩٠.



إنّ جميع أفعال الإنسان مخلوقةٌ لله سبحانه وتعالى، وليس للإنسان أيّ دورٍ في إيجاد أفعاله.

إنّ الأشاعرة بالنظر إلى وجدانيّة اختيار الإنسان، والتبعات المرفوضة للقول بالجبر، كانوا بصدد بيان ارتباط الإنسان بأفعاله، وعلى هذا الأساس ذكروا نظريّة الكسب بتقريراتٍ متنوّعة[١].

لقد ذهب أبو الحسن الأشعري، ومحمد الغزالي[٢]، وعضد الدين الإيجي[٣]، والسيد الشريف الجرجاني، إلى تفسير الكسب بتزامن صدور الفعل عن الإنسان بالقدرة التي يوجدها الله فيه؛ بمعنى أنّ الإنسان محلّ حلول الفعل، لا أنّ الفعل قد صدر عنه. «إنّ حقيقة الكسب أنّ الشيء وقع من المكتسب به بقوّةٍ محدَثة»[٤]، «وليس لقدرتهم تأثيرٌ فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأنْ يوجد في العبد قدرةً واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانعٌ أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لهما؛ فيكون فعل العبد مخلوقًا لله إبداعًا وإحداثًا، ومكسوبًا للعبد»[٥].

لقد ذهب ابن الخطيب ـ ضمن قوله بقدرة الإنسان على فعله ـ إلى الاعتقاد بأنّ تأثيره مشروطٌ بعدم وجود المانع؛ بمعنى أنّه يرى أنّ إعمال القدرة من قبل الله وخلق الفعل بوساطته. وبطبيعة الحال فإنّ الله سبحانه وتعالى يقوم بإعمال القدرة دائمًا، وعليه فإنّه خالق الأفعال، والإنسان كاسب لها[٦].

---

[١] الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، ١/ ٣١٩ ـ ٣٢٠.

[٢] انظر: الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٥٨ ـ ٥٩.

[٣] انظر: الجرجاني، المير سيد شريف، شرح المواقف، ٨/ ١٤٥.

[٤] الأشعري، أبو الحسن، اللمع، ص ٦٢.

[٥] الجرجاني، المير سيد شريف، شرح المواقف، ٨/ ١٤٥.

[٦] انظر: بن الخطيب، عبد الكريم، القضاء والقدَر بين الفلسفة والدين، ص ١٨٧.

لقد ذهب كلٌّ من الشهرستاني، والفخر الرازي[١]، والتفتازاني[٢]، إلى الاعتقاد بأنّ الفعل له جهتان، إحداهما: أصل الوجود، والذي هو مخلوقٌ من قبل الله. والجهة الأخرى: التشخّص واتّصاف الفعل بعنوان وصفة خاصّة، مثل: الصلاة والزكاة والقتل، ممّا هو من فعل الإنسان. وعليه فإنّ أصل وجود الأفعال من الله سبحانه وتعالى، وأمّا صفاتها فهي من فعل الإنسان. وعلى هذا الأساس فإنّ نسبة الأفعال بوصفها معلولةً لعلّة وهو الله، نسبةٌ حقيقيّة. وفي الوقت نفسه فإنّ نسبة وصفها إلى موصوف وهو الإنسان، هي الأخرى حقيقيّة أيضًا. وإليك نصّ عبارة الشهرستاني في هذا الشأن؛ إذ يقول: «إنّ القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط، بل ههنا وجوهٌ أُخر هنَّ وراء الحدوث ... ومن المعلوم: أنّ الإنسان يفرّق فرقًا ضروريًّا بين قولنا: أوجد وبين قولنا: صلّى وصام وقعد وقام. وكما لا يجوز أنْ يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أنْ يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى»[٣].

وفي تفسيرٍ آخر للكسب، تمّ القبول بقدرة الإنسان وتأثيره في تحقّق الفعل؛ بمعنى أنّه قد تمّ اعتبار علّة إيجاد فعل الإنسان هي المجموع من قدرة الله وقدرة الإنسان: «المؤثّر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى، وقدرة العبد. ويُشبه أنْ يكون هذا قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني؛ فإنّه نُقل عنه أنّه قال: قدرة العبد تؤثّر بمعين»[٤]. إنّ هذا الرأي قريب من النظرية الثالثة، ونعني بها نظرية (الأمر بين الأمرين).

من خلال التأمّل في تفسيرات وشروح نظرية الكسب التي تقدّم ذكر بعضها،

[١] انظر: الرازي، فخر الدين، المحصّل، ص ٤٦٩.

[٢] انظر: التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ٤/ ٢٢٦.

[٣] الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، ١/ ١١٠ ـ ١١١.

[٤] الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، ١/ ٣١٩.

يتضح أنّها زاخرةٌ بالغموض والإبهام؛ إذ لم يتمكن حتى أصحابها وأنصارها من بيانها بنحوٍ مفهوم، بل وقد أقرّ بعض علماء الأشاعرة بغموضها، بل ومنهم من ذهب إلى حدّ الاعترف بأنّها تؤدّي إلى القول بالجبر أيضًا[١].

١ ـ التوحيد الأفعالي والتفويض

إنّ هذه المفردة في اللغة تعني تفويض الأمر إلى شخصٍ آخر، وجعله حاكمًا في ذلك الأمر[٢]. وأمّا بحسب المصطلح، فلها قراءاتٌ وتفسيراتٌ مختلفة بلحاظ الفاعل والمتعلّق وكيفيتها:

أـ تفويض الخلق وإدارة أمور العالم إلى النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والحجج الإلهيّة عليهم السلام[٣].

ب ـ تفويض بعض أمور الدين إلى النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأهل البيت عليهم السلام[٤].

ج ـ تفويض التكاليف إلى شخص الإنسان. إنّ هذا التفويض إمّا بمعنى رفع التكاليف عن الإنسان وإباحة جميع الأفعال له، وهذا يؤدّي إلى الإباحة[٥]، وإمّا بمعنى تفويض تعيين التكاليف إلى الإنسان نفسه، واستغنائه عن الشريعة[٦].

د ـ تفويض القيام بالأفعال إلى الإنسان ومنحه الاستقلال في الإتيان بها أو ترك العمل بها، وعدم تدخّل الله في منع تحقّق تلك الأفعال[٧]. إنّ هذا التفسير إمّا

[١] انظر: التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ٤/ ٢٢٥.

[٢] انظر: ابن فارس بن زكريا، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ٤/ ٢٦٠؛ الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، ١٣/ ١٠٩٩.

[٣] انظر: الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ١/ ١٢٤.

[٤] انظر: الكليني، الكافي، ١/ ٢٦٥ ـ ٢٦٨؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٧/ ١ ـ ١٤، و٢٥/ ٣٢٨ ـ ٣٥٠.

[٥] انظر: النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، ص ٧٥؛ البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢؛ الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، ص ٤٧.

[٦] انظر: الشيخ الصدوق، التوحيد، ص ٢٠٦ ـ ٣٠٦.

[٧] انظر: الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، ٢/ ٣٢٨.

بمعنى تفويض جميع الأفعال إلى الإنسان، وإمّا بمعنى تفويض بعض الأفعال الخاصّة إليه، من قبيل: التكاليف الشرعية[١].

إنّ هذا المعنى الأخير هو المراد في البحث الراهن. إنّ أنصار هذا المعنى بزعم أنّ تدخّل الله في أفعال الإنسان يستلزم نقض العدل والحكمة الإلهية، قالوا بتفويض أفعال الإنسان إليه، دفاعًا عن العدل الإلهي. وقد ذهبوا إلى الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالى قد خلق العالم على نظامٍ خاصّ، وأودع فيه نظام العلّيّة (العلّة والمعلول). وبعد ذلك فقد انتهت مهمّة الله تجاه عالم الخلق وجميع مخلوقاته. إنّ العالم قد بدأ نشاطه على أساس برنامجٍ خاصّ، وسوف يستمرّ في أداء نشاطه إلى حين انهيار هذا النظام. وعلى هذا الأساس فإنّ العلل الطبيعيّة ـ ومن بينها الإنسان ـ إنّما تحتاج إلى الله في أصل وجودها فقط، وأمّا في مقام التأثير والفاعلية فلا تحتاج إلى الله (عزّ وجل)، وتتمتع بالاستقلال التام في هذا الشأن[٢].

وكما سبق أنْ ذكرنا بطبيعة الحال، لا نجد في كلمات المعتزلة أنفسهم عباراتٍ صريحةً في بيان استقلال الإنسان في أفعاله، وعدم قدرة الله على منعه. وإنّما الذي قالته المعتزلة هو أنّ الله سبحانه وتعالى قد منح الإنسان القدرة على القيام بالأفعال الاختيارية، وأنّ الإنسان يقوم بإيجاد أفعاله مستعينًا بتلك القدرة، وكلّ فردٍ هو الذي يكون فاعلاً لأفعاله. وإنّ مراد المعتزلة من استقلال الإنسان في أفعاله إنّما هو نفي الجبر[٣] فقط. وعليه لا يمكن اتّهام المعتزلة بالقول بالتفويض بسهولة.

---

[١] انظر: شبّر، السيد عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، ص ١٠٢؛ رضا برنجكار، «مفوضه»، ص ٥٥ ـ ٥٧.

[٢] انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص ١٩٩؛ ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٨٦/٢؛ الجرجاني، المير سيد شريف، شرح المواقف، ١٤٦/٨.

[٣] انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ٨/ ٣؛ القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٧.

٢ ـ التوحيد الأفعاليّ ونظريّة الأمر بين الأمرين

إنّ للإنسان ـ بناءً على نظام العلية ـ دورًا في تحقّق أفعاله الاختياريّة، وإنّ هذا الدور لا يتعارض مع التوحيد الأفعاليّ وعلّيّة الله سبحانه وتعالى. وعلى هذا الأساس في باب مسألة التوحيد الأفعاليّ وعلاقته بكون الإنسان مجبرًا أو مختارًا، ذكر أئمّة أهل البيت عليهم السلام ـ في قبال القول بالجبر والتفويض ـ قولاً صحيحًا وواقعيًا؛ إذ بناءً على هذا الرأي يكون الإنسان مؤثّرًا في أفعاله الاختيارية، ولكن هذا التأثير يستند إلى إرادة الله سبحانه وتعالى، والنتيجة هي أنّ الله سبحانه وتعالى كلاهما له دور في صدور الأفعال الاختياريّة عن الإنسان. وإنّ أوّل من ذكر هذا الرأي هو الإمام علي عليه السلام مستندًا في ذلك إلى آيات القرآن الكريم[١]،[٢] ثم ورد ذكر هذا الرأي في الروايات المأثورة عن سائر الأئمّة الأطهار عليهم السلام[٣].

التفسيرات المختلفة لنظريّة الأمر بين الأمرين

لقد عدّت روايات أهل البيت عليهم السلام حقيقة الأمر بين الأمرين لطفًا من قبل الله سبحانه وتعالى[٤]، وأنّ مساحة هذا اللطف أوسع ممّا بين السماء والأرض[٥]. إنّ هذه الرؤية رؤيةٌ ظريفةٌ ودقيقةٌ لا يدركها إلّا العالمون بأسرار الخلق[٦]. وقد ذكر علماء الشيعة تفسيراتٍ وقراءاتٍ متنوّعةً لهذه الرؤية، وفيما يأتي سوف نشير إلى بعضها[٧].

---

[١] انظر: الحمد: ٥؛ البقرة: ٢ـ٣، و٣٨؛ الأنفال: ١٧؛ التوبة: ١٤؛ الإنسان: ٣٠؛ سورة الأعراف: ٩٦.

[٢] انظر: الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، ٢/ ٤٥٢.

[٣] انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ١/ ١٥٥ ـ ١٦٢؛ الشيخ الصدوق، التوحيد، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٤.

[٤] انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ١/ ١٥٩.

[٥] انظر: الشيخ الصدوق، التوحيد، ص ٣٦٠، الباب: ٥٩، ح: ٣.

[٦] انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ١/ ١٦١.

[٧] لقد استعنت في بيان تبويبات وتقسيمات هذه القراءات بالمصدر الآتي: قراملكي، محمد حسن قدردان، نگاه سوم به جبر و اختيار. (مصدر فارسي).

أ ـ وجود التكاليف الإلهيّة والقدرة على الإتيان بها وتركها

إنّ من بين المعاني الاصطلاحيّة للتفويض، إنكار وجود الأمر والنهي الإلهيين، الأمر الذي يستلزم الإباحة[١]. ومن هنا فقد ورد تفسر الأمر بين الأمرين بأنّ الله سبحانه وتعالى لم يجبر العباد على ارتكاب الذنوب، ولم يتركهم لحالهم، بل دعاهم من خلال إرسال الأنبياء والرُسُل إلى عبادته، وحذّرهم من ارتكاب المعاصي، وفي الوقت نفسه منح الإنسان ـ بطبيعة الحال ـ القدرة على الامتثال والعصيان أيضًا[٢].

ب ـ تحقق الفعل من الإنسان بشرط الإذن الإلهي

إنّ الإنسان في القيام بأفعاله ليس مستقلاًّ ولا مختارًا ليتمكن من القيام بفعل كلّ ما يريد، بل إنّ تحقّق إرادته مشروط بالإذن الإلهي، وما لم يمنح الله الإذن بتحقّق الإرادة للإنسان، لن يتحقّق منه فعل. وقد نُسب هذا التفسير إلى الفاضل الأسترآبادي[٣].

ج ـ فاعليّة الإنسان وقدرة الله على إيجاد المانع

لقد أعطى الله الإنسان حريّة الاختيار في القيام بفعلٍ أو ترك أفعاله الاختياريّة، وفي الوقت نفسه يمكنه أنْ يسلب الاختيار من الإنسان في كلّ لحظة. إنّ العلاّمة المجلسي بعد التأييد الإجمالي للرأي السابق القائل باختيار الإنسان في أفعاله، نقل هذا الرأي أيضًا وهو أنّه للخلاص من الوقوع في محذور التفويض، يُضاف قيد، وهو أنّ بمقدور الله أنْ يحول دون اختيار الإنسان في كلّ لحظة[٤].

---

[١] انظر: الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، ص ٤٧.

[٢] انظر: المصدر أعلاه، ص ٤٧.

[٣] نقلاً عن: المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ٢/ ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

[٤] انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠٦.




د ـ تأثير الله في هداية وضلال الإنسان

إنّ الإنسان بسبب القدرة الممنوحة له من قبل الله سبحانه وتعالى، يمتلك حرية وحقّ انتخاب مسار الحقّ أو الضلال، والتحرّك في واحدٍ من هذين المسارين، ولكن في الوقت نفسه فإنّ الله يشمل الذين يسلكون طريق الحق برحمته بنحوٍ دائم، ويحرم المعاندين من لطفه ورحمته، ويسوقهم نحو أودية الضلال والضياع. وهذا هو الأمر بين الأمرين؛ وذلك لأنّ شمول الإنسان بالرحمة الإلهية أو حرمانه منها لا يكون سببًا لإجبار الإنسان. وفي الوقت نفسه لا يتمّ تجاهل دور الله في حياة الإنسان. وقد قبل بهذا التفسير كلّ من العلاّمة المجلسي[١]، والفياض اللاهيجي[٢]، والمولى صالح المازندراني[٣]، والسيد عبد الله شبّر[٤].

هـ ـ عليّة الإنسان القريبة وعليّة الله البعيدة

إنّ من بين تفسيرات الأمر بين الأمرين هو التفسير القائم على القول بنظام العلّيّة وحاجة جميع الممكنات إلى علّة. بناء على هذا الرأي يكون التوحيد الأفعاليّ بمعنى الفاعليّة الشاملة لله سبحانه وتعالى والقبول في الوقت نفسه بنظام العلّة والمعلول، وإمكان اجتماع فاعلين في الحوادث والأفعال في طول بعضهما (ويكون أحدهما فاعلاً قريبًا، والآخر فاعلاً بعيدًا).

في هذا التفسير يتمّ من جهة نفي استقلال الإنسان وتفويض الأفعال إليه؛ وذلك لأنّ فاعليّة الإنسان واقعةٌ ضمن القانون العلّي والمعلولي، إذ يستند بأجمعه إلى الله وإرادته، ومن ناحيةٍ أخرى يتم نفي إجبار الإنسان أيضًا؛ وذلك لأنّ الإنسان في هذا القانون يؤدّي دورًا بوصفه واحدًا من العلل المؤثرة بوساطة إرادته وتصميمه،

[١] انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠٧.

[٢] انظر: اللاهيجي، عبد الرزاق فياض، گوهر مراد، ص ٣٢٨. (مصدر فارسي).

[٣] انظر: المازندراني، ملا صالح، شرح أصول الكافي، ٥/ ٣.

[٤] انظر: شبرّ، السيد عبد الله، مصابيح الأنوار في حلّ مشكلات الأخبار، ١/ ١٦٢.

وإنّ إرادته وتصميمه سوف تكون جزءًا من العلّة التامّة لتحقّق المعلول. وعلى هذا الأساس حيث يكون الفعل صادرًا عن الإنسان بنحوٍ مباشرٍ فإنّه يكون هو الفاعل القريب، وحيث يكون الله هو علّة وجود الإنسانً وفعلهً، فإنّه يكون هو الفاعل البعيد.

لقد ذكر هذا التفسير كثيرٌ من المتكلّمين، من أمثال: الخواجة نصير الدين الطوسي[١]، والمحقّق اللاهيجي، والمحقّق الإصفهاني[٢]، والعلّامة الطباطبائي[٣]، والشهيد مرتضى المطهري[٤]، وآية الله السبحاني[٥]. قال اللاهيجي: «إنّ فعل الإنسان مخلوقٌ له من دون واسطة، ومخلوق لله بالواسطة، من قبيل سائر الموجودات الأخرى بالنظر إلى سائر الأسباب»[٦].

وقد عمد السيد عبد الله شبّر وآية الله السيد الخوئي إلى تقرير هذا التفسير، قائلين: إنّ أفعال الإنسان تتوقّف على شيئين، وهما أولاً: الحياة والقدرة ونظائرهما ممّا يُفاض من قبل الله سبحانه وتعالى، ويكون لها ارتباطٌ ذاتيّ به، وتكون عين الارتباط به. وثانيًا: المشيئة وإعمال قدرة الإنسان من أجل إيجاد الفعل في الخارج. وعلى هذه الشاكلة بعد أنْ يخلق الله الإنسان ويمنحه الحياة والقدرة وما إلى ذلك، إذا قام الإنسان بتفعيل القدرة فسوف يتحقّق الفعل أيضًا. وعلى هذا الأساس يكون الإنسان من حيث المباشرة في القيام بالفعل، فاعلاً قريبًا، وحيث يكون الله مفيضًا للأمور مؤثرًا في فاعلية الإنسان، يكون بذلك فاعلاً بعيدًا[٧].

---

[١] انظر: الطوسي، نصير الدين، رسائل خواجه نصير الدين طوسي، ص ٤٧٧.

[٢] انظر: الإصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ١/ ٢٩٤.

[٣] انظر: الطباطبائي، محمد حسين الميزان في تفسير القرآن، ١/ ٩٣ ـ ١١٠؛ الطباطبائي، محمد حسين نهاية الحكمة، المرحلة: ١٢، الفصل: ١٤.

[٤] انظر: مطهري، مرتضى، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ٦/ ٦٢٨ ـ ٦٣٥.

[٥] انظر: السبحاني، جعفر، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، ٣/ ١٣٩.

[٦] انظر: لاهيجي، عبد الرزاق، فياض گوهر مراد، ص ٣٢٧. (مصدر فارسي).

[٧] انظر: شبّر، حق اليقين، ١/ ٩٤؛ الخوئي، محاضرات في أصول الفقه، ٢/ ٨٧.

و ـ ترتّب وتفريع الإيجاد على الوجود

البيان الآخر لحقيقة الأمر بين الأمرين ذكره صدر المتألّهين، وقبل به بعض الحكماء والمتكلّمين من الشيعة أيضًا[١]. إنّ هذا التفسير يقوم على أساس تقسيم الوجود إلى واجبٍ وممكن، والحاجة الماهويّة للوجود الممكن إلى وجود الواجب، والوجودً الربطي والتعلّقي للممكن، بنحو يكون وجود الممكن في كلّ آنٍ، وفي كلّ لحظةٍ بحاجةٍ إلى العلّة الموجدة له على نحوٍ دائم. وبذلك فإنّها تحصل على الإفاضة الإلهيّة في الحدوث والبقاء. وعلى هذا الأساس فإنّ نسبة الموجودات الإمكانيّة إلى الواجب من قبيل الوجود الربطي، دون الوجود الرابطي[٢]. وعلى هذا الأساس فإنّ الموجودات الإمكانيّة كما تكون في ذاتها ووجودها عين الربط والتبعية للمبدأ الأعلى، فإنّها تكون كذلك في الفعل والأثر أيضًا؛ وذلك لأنّ الملازمة بين الذات والأثر والوجود والإيجاد يعود سببها إلى أنّ الظاهرة لذات حيثية وجودها تكون مبدأً للأثر أيضًا؛ بمعنى أنّها إذا كانت مستقلةً في الذات، فإنّها تكون مستقلةً في الفاعليّة أيضًا. وإذا كانت في الذات عين الربط والتبعيّة، فإنّها تكون كذلك في الفاعليّة أيضًا[٣]. وعلى هذا الأساس فإنّ فرض الاستقلال في مقام الفعل مع افتراض الربط والتبعيّة في مقام الذات متناقضٌ

---

[١] انظر: السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، ص ١٧٦؛ السبزواري، الملا هادي، شرح الأسماء الحُسنى، ص ١١٠؛ السبزواري، الملا هادي، أسرار الحكَم في المفتتح والمختتم، ص ١١٠؛ الإصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفايَة، ١/ ٢٩٤ ـ ٢٩٦؛ الخميني، روح الله، چهل حديث، ص ٦٤٦؛ الشعراني، أبو الحسن، تعليقات بر شرح أصول الكافي للمازندراني، ٥/ ٣، السيد الطباطبائي، محمد حسين الرسائل التوحيدية، ص ١٠٧؛ الآملي، محمد تقي، درر الفوائد وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، ٢/ ٦١؛ سبحاني، جعفر، جبر و اختيار، ص ٤٢٥؛ اليزدي، مصباح، محمد تقي، آموزش فلسفه، ٢/ ٦٤.

[٢] إن الوجود الرابطي يحتوي على ذات وماهية مستقلة، وعلى الرغم من أنه يستند في وجوده إلى وجود آخر، من قبيل الأعراض، بيد أن الوجود الرابط ليس له ذات وماهية مستقلة، وإن حقيقته عين الربط والاحتياج. انظر: سجادي، سيد جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملا صدرا، ص ٥١٨. (مصدر فارسي).

[٣] انظر: الإصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ١/ ٢٩٤.

وغير معقول. وبطبيعة الحال لا بدّ من الالتفات إلى أنّ موجودات عالم الإمكان بالقياس إلى بعضها لها ماهياتٌ ووجوداتٌ متمايزة، وإنّ هذا التمايز الذاتي يؤدّي بدوره إلى التمايز في الصفات والأفعال أيضًا[١].

بالنظر إلى هذه المباني، فإنّ ظواهر الوجود على الرغم من كلّ الاختلافات فيما بينها من حيث الذات والصفات والأفعال، وكذلك على الرغم من كلّ الاختلافات من حيث القرب والبُعد بالنسبة إلى مبدأ الخلق، تشترك في شيءٍ واحد، وهو أنّ هناك حقيقةً واحدةً تشملها بأجمعها. إنّ هذه الحقيقة الإلهيّة (الوجود المطلق) في عين بساطتها ووحدتها، تشمل جميع أبعاد عالم الوجود، وليس هناك ذرةٌ واحدةٌ في دائرة الوجود تخرج عن سيطرة وإحاطة هذه الحقيقة الإلهيّة ونور الأنوار. وعلى هذا الأساس كما أنّ شأن ووجود كلّ ظاهرةٍ في نظام الخلق شأن ووجود لله سبحانه وتعالى، فإنّ فعل كلّ ظاهرةٍ هو فعل الله أيضًا. وبطبيعة الحال فإنّ المراد هو أنّ فعله كما هو فعله حقيقة، كذلك هو فعل الله حقيقة أيضًا. إنّ الله سبحانه وتعالى في عين الدنوّ والقرب، هو كذلك عالٍ، وفي عين علوّه دانٍ وقريبٍ أيضًا: «سبقَ في العلوّ فلا شيءَ أعلى منه، وقربَ في الدنوّ فلا شيءَ أقربَ منه. فلا استعلاؤهُ باعدَهُ عن شيءٍ من خَلْقه، ولا قُرْبُهُ ساواهم في المكان به»[٢].

ليس هناك أيّة ذاتٍ غيره ليست مفتقرةً إلى الذات الإلهيّة، وليس هناك أيّ فعلٍ من الأفعال مستقلاًّ عن فعله، وليس هناك أيّ شأنٍ وإرادةٍ ومشيئةٍ خارجةً ومنفصلةً عن إرادته وشأنه ومشيئته[٣].

---

[١] انظر: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية، ٦/ ٣٧٢.

[٢] نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٤٩.

[٣] انظر: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٦/ ٣٧٣ ـ ٣٧٤؛سبحاني، جعفر، جبر و اختيار، ص ٤٢٥ ـ ٤٢٧.

ز ـ المظهريّة المشروطة بالإذن الإلهي

في هذا البيان للأمر بين الأمرين ترد فاعليّة الإنسان في أعماله على شكل علّةٍ لفعله، ولكن في إطار أصول أخرى، من قبيل تقوّم أصل وجود العلّة (الإنسان) بالله، والقدرة الإلهيّة على الحيلولة دون فعل الإنسان. إنّ هذا الرأي يقرّ باختيار الإنسان؛ وذلك لأنّه قبل بدوره في الفعل، وفوق ذلك في إرادته بوصفه فاعلاً وعلّةً أخيرة.

ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ التفويض يتمّ نفيه في هذا البيان أيضًا؛ وذلك لأنّ الإنسان في أصل وجوده ينتمي إلى الله سبحانه وتعالى، كما أنّ أعماله بدورها في ضوء القضاء والقدر الإلهي إنّما تتحقّق مقرونةً بالقدرة والتمكّن والتوفيق أو قدرة السلب والخذلان الإلهي. وعلى أساس هذا التفسير يجب أنْ يكون بيان اختيار الإنسان في فعله بنحو يقوم بالفعل عن إرادته واختياره من دون إجبار الغير له، وإنّ هذا البيان قابلٌ للحلّ في ضوء مظهريّة الإنسان عن الله القادر المختار، بمعنى أنّه حيث يكون الإنسان خليفة الله ومظهره الكامل، يجب أنْ يكون ظاهرًا مثله، ولكنّه يتمتع بحدٍّ ضعيفٍ من الفاعلية والاختيار، لتكون الشأنية والمظهريّة صادقة[١].

النتيجة

لم يتمكن المعتزلة ولا الأشاعرة من تقديم بيانٍ صحيحٍ للتوحيد الأفعاليّ وكيفيّة تبعيّة أفعال الموجودات لله سبحانه وتعالى. وقد كان الوجه المشترك بينهما أنّهما لم يقدّما تصوّرًا معقولاً لإسناد الفعل الواحد إلى فاعلين؛ وذلك لأنّهم كانوا يرسمون تأثير الفاعلين في عرض بعضهما. ولذلك كانوا يعتقدون بأنّ التوحيد الأفعاليّ ـ بمعنى استناد جميع الأفعال إلى الله سبحانه وتعالى ـ لا يمكن الجمع بينه وبين جريان قانون العلّيّة / المعلوليّة بين المخلوقات، وتدخّل الإنسان في تحقّق أفعاله، ويجب التخلّي عن أحدهما لمصلحة الآخر.

[١] انظر: قراملكي، قدردان، نگاه سوم به جبر و اختيار، ص ١٦٢ ـ ١٦٤. (مصدر فارسي).

وعلى هذا الأساس ذهب الأشاعرة ـ في إطار دفاعهم عن التوحيد الأفعاليّ ـ إلى القول بأنّ الله سبحانه وتعالى هو الفاعل المباشر لجميع الموجودات والأفعال، وأنكروا تأثير المخلوقات في بعضها بنحوٍ عامّ، ودور إرادة الإنسان في تحقّق أفعال بنحوٍ خاصّ. وللفرار من المحاذير والتبعات المرفوضة للقول بالجبر ابتكروا نظريّة الكسب، ولكن لم يكن أيّ واحدٍ من هذه التفاسير المختلفة لهذه النظرية موفقًا. وفي المقابل ذهب المعتزلة ـ بهدف الدفاع عن حرية الإنسان وتنزيه الساحة الربوبيّة من الأفعال القبيحة للعباد ـ إلى التخلّي عن التوحيد الأفعاليّ. وبذلك فقد ذهبوا إلى الاعتقاد بأنّ دور الله سبحانه وتعالى في عالم الوجود ينحصر بإيجاد المخلوقات، وأمّا بعد ذلك فإنّ المخلوقات هي التي تؤثّر في بعضها على أساس قانون العلّيّة الحاكم بينهم، كما تمّ تفويض اختيار أفعال الإنسان إلى نفسه أيضًا. وعلى هذا الأساس أنكروا أنْ يكون هناك أيّ تدخّلٍ لله في تحقّق أيّ فعلٍ من الأفعال، بما في ذلك أفعال الإنسان أيضًا.

وأمّا المتكلّمون من الإماميّة فإنّهم بتأثيرٍ من تعاليم أئمّتهم الأطهار عليهم السلام قد تمكّنوا من سلوك طريق وسط بين الجبر والتفويض، وبذلك فقد أثبتوا إمكان الجمع بين التوحيد الأفعاليّ والتأثير الشامل لله سبحانه وتعالى في جميع المخلوقات والأفعال، وبين التأثير الحقيقي للمخلوقات في بعضها وإرادة الإنسان في أفعاله. إنّ البيان الشائع بينهم في هذه النظرية يقوم على أساس العليّة الطوليّة بين الله وغيره من الفاعلين الآخرين. إنّ كلّ فعلٍ كما هو مستندٌ إلى علّته المباشرة، ينتهي في النظام الطولي للعلل والمعلولات إلى الله سبحانه وتعالى، فهو العلّة غير المباشرة، وعلّة العلل في جميع الظواهر والأفعال. وأمّا في بيانٍ آخر تبعًا لصدر المتألّهين، لمّا كان وجود جميع الممكنات هو عين التبعيّة وعين الارتباط بالله سبحانه وتعالى؛ فإنّ أفعالها التي هي فرع وجودها، هو عين الاحتياج إلى الله (عزّ وجلّ). في هذا التفسير يتمّ تقديم صورةٍ أعمق عن كيفيّة تبعية المخلوقات وأفعالها إلى الله سبحانه وتعالى؛ إذ يكون لله فيها تأثيرٌ وحضورٌ أبعد من مجرّد العلّة البعيدة ومن الوساطة في أفعال المخلوقات.

قائمة المصادر:

لائحة المصادر والمراجع

١. **القرآن الكريم.**

٢. آل الشيخ، صالح، التمهيد لشرح كتاب التوحيد، الرياض: دار التوحيد، الأولى، ١٤٢٤ق.

٣. الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، بيروت، دار الكتب العلميّة، الأولى، ١٤١٣ق.

٤. الآملي، محمد تقي، درر الفوائد وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، قم، مؤسسة دار التفسير، الثالثة، ١٣٧٤ش.

٥. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء التعارض بين العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الثانية، ١٤١١ق.

٦. ــــــــ، المستدرك مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن النجدي، [بى جا]، الأولى، ١٤١٨ق.

٧. ــــــــ، منهاج السنّة النبويّة، المحقّق: د. محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الأولى، ١٤٠٦ق.

٨. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٥ق.

٩. ابن سينا، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، قم دفتر تبليغات اسلامى، ١٤٠٤ق.

١٠. ــــــــ، الشفاء (الهيات)، تحقيق: سعيد زائد، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ق.

١١. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، قم، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤١٤ق.

١٢. ابن نوبخت، أبو إسحاق إبراهيم، الياقوت في علم الكلام، تحقيق: علي أكبر ضيائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤١٢ق.

١٣. ابن هشام الحميري، السيرة النبويّة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٦٣م.

١٤. ابن بابويه القمي، التوحيد، تصحيح: سيد هاشم حسينى تهرانى، قم، جامعة المدرسين، [بى تا].

١٥. ــــــــ، عيون أخبار الرضا، تصحيح: حسن الأعلمي، بيروت، الأعلمي، ١٤٠٤ق.

١٦. أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي، [بی تا].

١٧. أحمدي، عبد الله بن سلمان، المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة، الرياض دار طيبة، الثانية، ١٤١٦ق.

١٨. ارسطو، متافيزيک، ترجمه: شرف الدين خراسانی، تهران، حکمت، دوم، ١٣٧٩ش.

١٩. الأشعري، أبو الحسن، الإبانة في أصول الديانة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينيّة، الأولى، ١٤٣٠ق.

٢٠. ــــــــ، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تصحيح وتعليق: حموده قرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، [بی تا].

٢١. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، قيسبادن، دار النشر فرانز شتاينر، الثالثة، ١٤٠٠ق.

٢٢. إصفهاني، راغب، المفردات في غريب القرآن، تهران، المكتبة المرتضويه، [بی تا].

٢٣. الإصفهاني، الشيخ محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، لإحياء التراث، الثانية، ١٤٢٩ق.

٢٤. اقبال لاهوری، محمد، احيای فکر دينی در اسلام، ترجمه: احمد آرام، تهران، رسالت قلم، ١٣٣٦ش.

٢٥. إمام الحرمين الجويني، عبد الملك، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تعليق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلميّة، الأولى، ١٤١٦ق.

٢٦. البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: سيد احمد حسيني، قم، مكتبة آية الله مرعشی، دوم، ١٤٠٦ق.

٢٧. برنجکار، رضا، آشنايی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، طه، دوازدهم، ١٣٨٨ش.

٢٨. ــــــــ، مفوضه، معرفت، ش١٦، ١٣٧٥ش.

٢٩. البغدادي، عبد القاهر، أصول الإيمان، تحقيق: إبراهيم محمد رمضان، بيروت، دار مكتبة الهلال، ٢٠٠٣م.

٣٠. ــــــــ، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، بيروت، دار الجيل - دار الآفاق، ١٤٠٨ق.

٣١. التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، قم،



الشريف الرضي، الأولى، ١٤٠٩ق.

٣٢. الجرجاني، مير سيد شريف، شرح المواقف، تحقيق: بدر الدين نعسانى، قم، الشريف الرضي، الأولى، ١٣٨٣ش.

٣٣. جعفري، محمد تقي، تحليل شخصيت خيام، تهران، انتشارات كيهان، ١٣٦٥ش.

٣٤. جوادي آملي، عبد الله، توحيد در قرآن، قم انتشارات اسراء، اول، ١٣٨٣ش.

٣٥. الجوزية، ابن قيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، [بى جا]، عالم الكتب، [بى تا].

٣٦. الجوهرى، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، مصر، دار الكتاب، [بى تا].

٣٧. حائري يزدي، مهدي، علم كلى، تهران، نشر فاخته، ١٣٧٢ش.

٣٨. الحلبي، أبو الصلاح، تقريب المعارف، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ق.

٣٩. الحلي، حسن بن يوسف، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق: محمد نجمى زنجانى، قم، انتشارات رضى دوم، ١٣٦٣ش.

٤٠. ـــــــــ، دلائل الصدق، قم، كتاب فروشى بصيرتى، ١٣٩٥ق.

٤١. الحمصي الرازي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، اول، ١٤١٢ق.

٤٢. الحنفي، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاويّة، بيروت، المكتب الإسلامي، الرابعة، ١٣٩١ق.

٤٣. الحنفي، صدر الدين ابن أبي العز، شرح الطحاويّة في العقيدة السلفيّة، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، المملكة العربيّة السعوديّة، وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدعوة والإرشاد، الأولى، ١٤١٨ق.

٤٤. الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، وسطيّة أهل السنّة والجماعة. (موجود در نرم افزار المكتبة الشاملة).

٤٥. خراسانى، أبو جعفر، هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة، قم، مؤسسة البعثة، اول، ١٤١٦ق.

٤٦. الخطيب، عبد الكريم، القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، بيروت، دار المعرفة، [بى تا].

٤٧. خميني، روح الله، جهل حديث، تهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى(قده)، ١٣٧١ش.

٤٨. الخوئي، أبو القاسم، محاضرات في أصول الفقه، قم، دار الهادي للمطبوعات، [بى تا].

٤٩. الدويش، أحمد بن عبد الرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء، رياض، مكتبة العبيكان، الثالثة، ١٤١٢ق.

٥٠. الدينوري، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، تحقيق: علي شيرى، بيروت، دار الأضواء، الأولى، ١٤١٠ق.

٥١. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، القاهرة، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، الأولى، ١٩٨٦م.

٥٢. ــــــــ، القضاء والقدر، تحقيق: محمد معتصم بالله، بيروت، دار الكتاب العربي، الثانية، ١٤١٤ق.

٥٣. ــــــــ، المحصّل، تحقيق: حسين آتاى، دار الرازي، الأولى، ١٤١١ق.

٥٤. ــــــــ، المطالب العالية من العلم الإلهي، قم، منشورات الشريف الرضى، ١٤١٠ق.

٥٥. ــــــــ، شرح الإشارات، قم، مكتبة آية الله المرعشي، [بي تا].

٥٦. ــــــــ، مفاتيح الغيب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.

٥٧. السبحاني، جعفر، الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الثالثة، ١٤١١ق.

٥٨. ــــــــ، الإنصاف في مسائل دام فيه الخلاف، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الأولى، ١٣٨١ش.

٥٩. ــــــــ، بحوث في الملل والنحل، قم، مركز مديريت حوزه علميه قم، ١٣٧٠ش.

٦٠. ــــــــ، جبر و اختيار، تحقيق: على ربانى گلپايگانى، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٣٨٦ش.

٦١. سبحاني، جعفر، منشور جاويد، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، سوم، ١٣٨٨ش.

٦٢. السبزواري، ملا هادي، أسرار الحكم في المفتتح والمختتم، مقدمه: منوچهر صدوقى سها، تصحيح و ويرايش كريم فيضى، قم، مطبوعات دينى، اول، ١٣٨٣ش.

٦٣. ــــــــ، شرح الأسماء الحسنى، تحقيق: نجف قلى حبيبى، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٧٢ش.

٦٤. ــــــــ، شرح منظومه، تحقيق: مهدى محقق، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٦٨ش.



٦٥. سجادي، سيد جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفى ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، [بى تا].

٦٦. السعودي، محمد بن عودة، رسالة في أسس العقيدة، الرياض، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الأولى، ١٤٢٥ق.

٦٧. السلمان، عبد العزيز المحمد، مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية، الرياض، العاشرة، ١٤١٠ق.

٦٨. سهروردي، شهاب الدين، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح: هانرى كربن و حسين نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى دوم، ١٣٧٥ش.

٦٩. السيّد المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، تصحيح: السيد أحمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ق.

٧٠. ـــــــــ، جمل العلم والعمل، النجف، مطبعة الآداب، الأولى، ١٣٨٧ق.

٧١. السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، بيروت، دار المعرفة، السادسة، ١٤٢٥ق.

٧٢. شبالة، ماجد محمد علي أحمد، الشرك بالله، أنواعه وأحكامه، إشراف: عبد الوهاب بن لطيف الديلمي وصالح بن يحيى صواب، إسكندرية، دار الإيمان، ٢٠٠٥م.

٧٣. شبّر، سيد عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، النجف، مطبعة الحيدرية، [بى تا].

٧٤. ـــــــــ، مصابيح الأنوار في حل مشكلات الأخبار، بغداد، مطبعة الزهراء، [بى تا].

٧٥. شلتوت، محمود، تفسير القرآن الكريم، القاهرة، دار الشروق، الثانية عشرة، ١٤٢٤ق.

٧٦. الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: محمد بدران، قم، منشورات الشريف الرضي، سوم، ١٣٦٤ش.

٧٧. ـــــــــ، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد مزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤٢٥ق.

٧٨. شيخ مفيد، أوائل المقالات، تصحيح: واعظ چرندانى تبريز، مكتبة سروش، ١٣٦٤ش.

٧٩. ـــــــــ، تصحيح الاعتقاد، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ق.

٨٠. الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الرابعة، ١٤١٠ق.

٨١. ـــــــــ، شرح أصول الكافي، تصحيح: محمد خواجوى: تهران مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٧٠ش.

٨٢. صبحي، أحمد محمود، نظرية الإمامية لدى الشيعة الاثني عشرية، بيروت، دار النهضة العربيّة، الأولى، ١٤١١ق.

٨٣. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الرسائل التوحيدية، قم، حكمت، ١٣٦٥ش.

٨٤. ــــــــــ، الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين، ١٤١٧ق.

٨٥. ــــــــــ، نهاية الحكمة، إشراف: عبد الله نوراني، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، [بى تا].

٨٦. الطبرسي، أحمد بن علي، الإحتجاج، تعليق: السيد محمد باقر الخراساني، النجف، دار النعمان للطباعة والنشر، ١٣٨٦ق.

٨٧. الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت، دار الأضواء، الثانية، ١٤٠٦ق.

٨٨. ــــــــــ، العقائد الجعفريّة، تصحيح: ابراهيم بهادري، قم، مكتبة النشر الإسلامي، اول، ١٤١١ق. (در: جواهر الفقه).

٨٩. ــــــــــ، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، تهران، مكتبة جامع چهل ستون، ١٣٥٩ش.

٩٠. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصّل (المعروف بنقد المحصل)، بيروت، دار الأضواء الثانية، ١٤٠٥ق.

٩١. ــــــــــ، رسائل خواجه نصير الدين طوسى (در: تلخيص المحصل)، بيروت، دار الأضواء، الثانية، ١٤٠٥ق.

٩٢. عبده، محمد، شرح نهج البلاغة، قم، دار الذخائر، اول، ١٤١٣ق.

٩٣. العقل، ناصر بن عبد الكريم، مجمل أصول أهل السنّة والجماعة في العقيدة، القاهرة، دار الصفوة للنشر والتوزيع، الثانية، ١٤١٢ق.

٩٤. ــــــــــ، مباحث في عقيدة أهل السنّة والجماعة وموقف الحركات الإسلامية المعاصرة منها، دار الوطن للنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٢ق.

٩٥. الغزالي، أبو حامد محمد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، ١٣٧٧ق.

٩٦. ــــــــــ، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلمية الأولى، ١٤٠٩ق.

٩٧. الفارابي، أبو نصر، الأعمال الفلسفيّة، تعليق: جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، الأولى ١٤١٣ق.



٩٨. الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: سيد مهدى رجايى، قم كتابخانه آية الله مرعشى، ١٤٠٥ق.

٩٩. ــــــــ، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، تحقيق: شهيد قاضى طباطبايى، قم دفتر تبليغات اسلامى، دوم، ١٤٢٢ق.

١٠٠. الفهد، ناصر بن حمد، الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام، الرياض، مكتبة الرشد الأولى، ١٤٢٠ق.

١٠١. فياض لاهيجى، عبد الرزاق، گوهر مراد مقدمه: زين العابدين قربانى، تهران سايه، اول، ١٣٨٣ش.

١٠٢. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن حسين أبي هاشم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الأولى، ١٤٢٢ق.

١٠٣. قدردان قراملكى، محمد حسن نگاه سوم به جبر و اختيار، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، اول، ١٣٨٤ش.

١٠٤. كاكايى، قاسم، خدا محورى، تهران، انتشارات حكمت، دوم، ١٣٨٣ش.

١٠٥. الكلينى، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الإسلاميه، چهارم، ١٤٠٧ق.

١٠٦. لاهيجى، حسن بن عبد الرزاق، رسائل فارسى، تصحيح: على صدرايى، تهران، اول، ١٣٧٥ش.

١٠٧. المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، تحقيق: أبو الحسن شعراني بيروت، دار إحياء التراث العربي، الأولى، ١٤٢١ق.

١٠٨. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، تحقيق: يحيى العبادي، بيروت، مؤسسة الوفاء، الثانية، ١٤٠٣ق.

١٠٩. ــــــــ، مرآة العقول، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ش.

١١٠. مشكور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامى، مشهد، بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى، ١٣٧١ش.

١١١. مصباح يزدي، محمد تقي، آموزش عقايد، تهران، شركت چاپ و نشر بين الملل سازمان تبليغات، هفدهم، ١٣٨٤ش.

١١٢. مطهري، مرتضى، آشنايى با علوم اسلامى، قم، صدرا، [بى تا].

١١٣. ــــــــ، عدل الهى، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٦١ش.

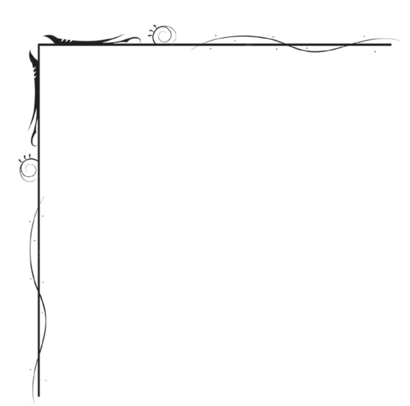
١١٤. ـــــــــ، مجموعه آثار تهران صدرا، ١٣٨٩ش.

١١٥. المعتزلي، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: جورج قنواتي القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٢م.

١١٦. ملكيان، مصطفى، درسنامه كلام جديد، قم ،كتابخانه مؤسسه امام صادقعليه السلام .

١١٧. ـــــــــ، مسئله شر (تقريرات دروس كلام جديد دوره تخصصى علم كلام)، قم، مؤسسه امام صادقعليه السلام.

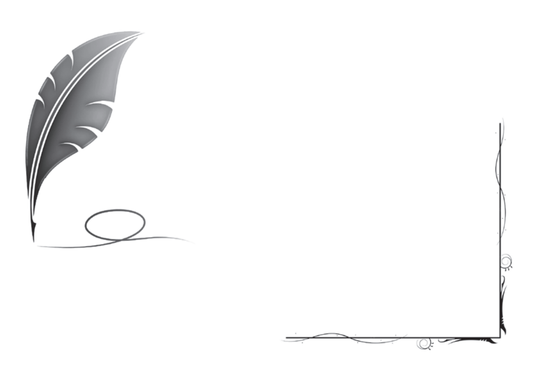
١١٨. نوبختى، حسن بن موسى، فرق الشيعة، ترجمه: محمد جواد مشكور، تهران، مركز انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٦١ش.



الدعوة إلى الله

« دراسة في الاساليب والنتائج »

أ.د. محمد كاظم حسين الفتلاوي(*)



(*) متخصص في التفسير وعلوم القرآن / جامعة الكوفة - العراق.

الملخّص

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، وصلّى الله على محمدٍ وآلهِ الطاهرين

المنظومة الإسلاميّة في بُعدها العقدي والتشريعي متكاملةٌ في تغطية شؤون الإنسان الفرد والمجتمع، وإنّ الأمة اليوم بحاجةٍ ماسةٍ الى التذكير بهذه المنظومة الشاملة، فكان محتوى هذا البحث ناظرًا إلى أنّ العودة إلى الخالق سبحانه هو السبيل الأوحد لخلاص شباب الأُمّة من الضياع والضلال، ومحاولةً ليكون عامل صدٍّ أمام الهجمات الشرسة للتيارات الفكريّة المنحرفة والصيحات الماديّة في عالمنا اليوم، فلا يصلح حال هذه الأمة اليوم إلّا ما كان عليه صلاحها في أوّلها، وهو العودة بها إلى الله (عزَّ وجلَّ) ودينه القويم، وقرآنه المجيد، وسُنّة المعصوم عليه السلام، فكان هذا البحث من مقدمةٍ ومطلبين، المطلب الأوّل عن أساليب الدعوة إلى الله سبحانه، والمطلب الثاني عن النتائج التي تتحقّق من خلال العقيدة على مستوى الفرد والمجتمع، وبيان الآثار الروحيّة (الإيمانيّة) والسلوكيّة، مستعينًا بآراء العلماء في تقريب المعنى في فهم العقيدة، ثم اتبعتهما بخاتمةٍ وقائمةٍ بالمصادر.

الكلمات المفتاحية: (الدعوة، الأساليب، النتائج).

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على محمّدٍ وآلِه الطاهرين

أما بعد..

إنّ الدعوة إلى الله سبحانه من مهام الأنبياء والرسل عليهم السلام، وهي الوسيلة التي ارتضاها الله (عزّ وجلّ) لهداية خلقه، ولو شاء لجعل الإيمان بالدين فرضًا في فطرة الناس، ولكن بهذا الفرض يبطل الثواب والعقاب، ولانعدم الانتفاع من العقل، ولما صحّ الابتلاء، ولا كان رفع للدرجات والمقام، فكان الأنبياء والرسل هم رسل السماء المكلّفون بدعوة الناس الى توحيده والعمل بشرعه المقدّس، وبهذه المهام والوسيلة تكون الحجّة على العقل البشري ويتحقّق اللطف الإلهيّ بالخلق.

ولهذه الدعوة أساليب متنوعةٌ لا تقف عند حدٍّ معيّن، وقلَّما تكون منفصلةً عن بعضها، وإنّما مناطها ما يبلغ تأثيره في الشخص المدعو، ومراعاة حالته النفسيّة والعقلية، ولهذه الأساليب ثمارٌ تتحقّق في نفس المدعو وسلوكه، ويبلغ أثرها في الدنيا والآخرة.

سبب اختيار موضوع البحث: الفقر الروحي للفرد، والانحراف السلوكي للمجتمع يفرض على الباحث الإسهام في التذكير بهذا الموضوع الخطر، والعودة بالفرد والمجتمع إلى الأصل الشافي، والينبوع الصافي المنسجم مع الفطرة السليمة، وعودة الخَلْق إلى الخالق، فهذا البحث خطوةٌ من خطوات التكليف الشرعي اتّجاه الدين الحنيف، والسبب الآخر كذلك أنّ ما طالعه الباحث من موضوعاتٍ بحثيةٍ ذات صلةٍ لم تكن ملمةً بالقدر المرجو من حيث الأساليب والنتائج (الثمار)، إذ كانت معنيةً بالجانب الفقهي، وعليه كان حافزًا للعزم -

بعد التوكل على الله سبحانه - بمشروع هذا البحث إبراءً للذمة ومعذرةً إلى الله سبحانه، إذ لم تنتشر المنكرات في مجتمعنا في يوم وليلة؛ ولكن انتشرت لأنّ واحدًا فعل، وآخر سكت، وهما شريكان في الإثم، ولا ينجو إلاّ من نهى عن المنكر، وأمر بالمعروف.

أهميّة البحث: تكمن أهمية البحث في:

١. الدعوة إلى الله سبحانه برؤيةٍ قرآنيةٍ على وفق منهجيّةٍ أكاديميّة.

٢. أنّ معرفة أساليب الدعوة ونتائجها تجعل دعوة الداعي (الخطباء والمبلغين) تسير بثباتٍ وثقة.

٣. حاجة الناس إلى تبسيط الخطاب الدعويّ التبليغيّ في عصر التكنولوجيا.

٤. أنّ التأكيد على الأصل الأصيل (الكتاب العزيز وسُنّة المعصوم عليه السلام) في الدعوة إلى الله (عزّ وجلّ) يسهم بشكلٍ كبيرٍ في الحدّ من كثرة الغلو والتطرّف والشطط.

أهداف البحث: للبحث أهدافٌ عديدةٌ تكمن أهمها في:

١. إثبات أنّ القرآن الكريم أصلٌ لا يمكن أنْ يتخطّاه الداعي (المبلغ أو الخطيب) في رسالته الدعويّة.

٢. بيان أنّ الحكمة في الدعوة إلى الله (عزَّ وجلَّ) أمرٌ في غاية الأهميّة، وأنّ كلّ مسلمٍ معنيٌّ في تبليغ رسالة الإسلام إلى الناس.

٣. أثبات أنّ الدعوة إلى الله (عزّ وجلّ) أمرٌ ميسورٌ لكلّ مسلمٍ، ولا تحدّد مهامها بأفرادٍ دون غيرهم، وهي متاحة لكلّ إنسانٍ مسلمٍ، ولكن بحسب قدره المعرفيّ والوجدانيّ الإيمانيّ.

توطئة

وقبل الولوج إلى مطلبي البحث نرى من الضرورة بمكان تعريف الدعوة والأساليب والثمار في الاصطلاح وعلى النحو الآتي:

أولًا: تعريف الدعوة: ولها عدّة تعريفات نذكر منها: هي «برنامجٌ كاملٌ يضمّ في أضوائه جميع المعارف التي يحتاج إليها الناس ليبصروا الغاية من محياهم، وليستكشفوا معالم الطريق التي تجمعهم راشدين»[١]، وعُرّفت بأنّها: «العلم الذي تُعرف به كافة المحاولات الفنيّة المتعدّدة الرامية إلى تبليغ الناس الإسلام ممّا حوى عقيدةً وشريعةً وأخلاقًا»[٢]، إذن مدار التعريف الاصطلاحي للدعوة يدور حول دعوة الناس بالقول والعمل إلى دين الإسلام، والتزام منهجه، وإعتناق عقيدته، وتطبيق شريعته.

ثانيًا: تعريف أساليب الدعوة، فقد عُرفت بأنّها: «الطرق التي يسلكها الداعي في دعوته»[٣]، ونستطيع القول: إنّها الكيفيّات التطبيقيّة لمناهج الدعوة الإسلاميّة التي يتمثّلها الداعي (الخطيب أو المبلغ) في أدائه الرسالي.

ثالثًا: تعريف نتائج (ثمار) الإيمان: هي «تحقيق مصالح العباد، ودرء المفاسد والأضرار عنهم في العاجل والآجل، وبهذا كلّه تتحقّق لهم السعادة الحقّة في حياتهم هنا، وحياتهم هناك»[٤]، فهي بهذا المعنى غاياتٌ أرادها الدين الحنيف ناجمة عن الالتزام العَقَديّ القلبي، المتمظهرة في سلوك المسلم بأنْ تكون أقواله وأفعاله منبثقةً من إرشادها وهديها، في كلّ جزئيات حياته اليومية ومعاملاته الاجتماعيّة.

---

[١] الغزالي، محمد، مع الله دراسات في الدعوة والدعاة، ص١٣.

[٢] غلوش، أحمد أحمد، الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها، ص١٠.

[٣] البيانوني، محمد أبو الفتح، المدخل إلى علم الدعوة، ص٤٧.

[٤] زيدان، د. عبد الكريم ، أصول الدعوة، ص٣٠١.

المطلب الأول: أساليب الدعوة إلى الله سبحانه

لغرض لفت الأنظار إلى هذه العقيدة والدعوة للحوار والمقارنة مع العقائد الأخرى فإنّه من الطبيعي أنْ تكون الدعوة إلى العقيدة واجبًا شرعيًّا وتكليفيًّا؛ وذلك أنّ الدعوة «حياة كلّ فردٍ وجماعة، وعماد كلّ أمةٍ، ولازمة من لوازمها، ولو كان الحق يقوم بذاته، والأمم تنشأ من تلقاء أنفسها، والمذاهب والنحل تنتصر لمجرد الأماني والأحلام، لما فُرِضت علينا الدعوة إلى الحق، ولما كان هناك من حاجةٍ إلى الأنبياء والمرسلين في كلّ أمة، وقد كان ذلك من رحمة الله بهم»[١].

فدلّ على ذلك القرآن الكريم إذ قال سبحانه: ﴿**وَإِنْ مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ**﴾ [٢]، وقال تعالى: ﴿**قُلْ هَذِه سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى الله عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي**﴾ [٣]، وقال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّه وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَىٰ بِاللَّه حَسِيبًا**﴾ [٤]، وقال تعالى: ﴿**وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعَا إِلَىَ اللَّه وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ [٥]، وقال تعالى: ﴿**وَادْعُ إِلَىَ رَبِّكَ وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾ [٦].

وفي الآية الكريمة الأخيرة إشارةٌ واضحةٌ إلى التزام طريق الدعوة إلى الله (عزَّ وجلَّ) مهما كانت الصعوبات التي تواجه الداعي فيه، فبهذا «الأسلوب يأمر الله النبي ﷺ أنْ يقف راسخ القدم عند نزول الآيات ولا يتردّد في الأمر، وأنْ يزيل الموانع من قارعة الطريق مهما بلغت، ولْيَسِرْ نحو هدفه مطمئنًا، فإنّ الله حاميه ومعه أبدا»[٧].

[١] الواعي، د. توفيق ، الدعوة الى الله، ص٤٢.

[٢] سورة فاطر، الآية: ٢٤.

[٣] سورة يوسف، الآية: ١٠٨.

[٤] سورة الأحزاب، الآية: ٣٩.

[٥] سورة فُصّلت، الآية: ٣٣.

[٦] سورة القصص، الآية: ٨٧.

[٧] الشيرازي، ناصر مكارم ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٣١٧/١٢.

ولا غرو «أنّ المقررات الشرعيّة في الدلالات القرآنيّة أنّ كلّ مسلمٍ مُكلّفٌ بالإعلام عن دينه، ومسؤولٌ عن تبليغ رسالته، كما أنّ روح الحقّ في قلبِ المؤمن لا تستقرّ حتى تتجلّى في الفكر والقول والإيمان الذي يصدّقه العمل، وهي لا تقنع حتى تؤدّي رسالتها إلى كلّ نفسٍ إنسانيّة»[١]، ولما كانت الأساليب متوافقةً مع الهدف فإنّ للدعوة إلى العقيدة أساليب خاصّة نوجزها في الآتي:

١- **أسلوب الموعظة:** ينبغي تنمية العقيدة وترسيخها بالموعظة والتذكرة، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿**وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ**[٢]﴾، ثم قال تعالى موضّحًا أهميّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ المُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الفَاسِقُونَ**﴾ [٣]، وقوله تعالى: ﴿**فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتْ الذِّكْرَى**﴾ [٤]، فالإنسان المؤمن برسالة السماء يدعو إلى الله (عزَّ وجلَّ) حين تتوفّر الشروط والظروف المناسبة لتحقيق الغاية العظمى من أصل الوجود الإنساني في الأرض، ومن ذلك أنّ الله سبحانه وعد نبيّه الخاتم ﷺ بـ«إقراء الوحي بحيث لا ينسى، وتيسيره لليسرى، وهي الشرائط الضروريّة التي يتوقف عليها نجاح الدعوة الدينية»[٥] لتصل إلى أقصى مدياتها، وتأسيس لغيره من الدعاة والمبلّغين على مرِّ الأجيال والعصور.

وللموعظة أثرها المهمّ في تربية العقيدة في نفس المسلم أيضًا، وذلك من خلال موعظة الآباء لأبنائهم، والمعلّمين لطلابهم، وموعظة علماء الدين والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، وكلّ المربّين في مواقعهم التربوية لمن يربّون،

[١] د. إبراهيم إمام، الإعلام الإسلامي، ص٦.

[٢] سورة الذاريات، الآية: ٥٥.

[٣] سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

[٤] سورة الأعلى، الآية: ٩.

[٥] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ٢٦٨/٢٠.

سواء كانت الموعظة للمسلمين من أجل التمسك بعقيدتهم وترسيخها لديهم، أم كانت دعوةً لغير المسلمين لمعرفة هذه العقيدة على حقيقتها والأخذ بها، على «أنّ الأهم من هذا كلّه أنْ يكون الواعظ متّعظًا بما يقول عاملاً به، فأقبح العظات عظة الواعظ غير المتّعظ»[١].

٢- الفصاحة والبيان: إذ إنّ عَيَّ الفصاحة، وتلعثم البيان (الفهاهة) يمثّلان عائقًا تواصليًّا كبيرًا، ومن لا يُبين يصعب أنْ يُفهِم خطابُ ربّ العالمين إلى الآخرين، ومن ذلك نلحظ أنّ القرآن الكريم يقصّ علينا حال النبيّ موسى عليه السلام وكيف استعان بأخيه النبيّ هارون عليه السلام لما رأى ما فيه من الفصاحة في الكلمة والإبانة للمعنى، فقال عليه السلام: ﴿**وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ**﴾ [٢]، فكانت الكلمة سلطانًا وحجةً قويّةً على الخَلق، ومن كان مبينًا قد يكسب المعارك ولو كان ظالماً، فكيف إذا اجتمع قصد العدل والخير والجمال مع فصاحة اللسان، حينئذٍ تكون القضيةُ عادلةً، والمحامي أمينًا.

ومن ذلك ما نلحظه فيما قصّه القرآن الكريم أيضًا عن فصاحة ابنة النبيّ شعيب عليه السلام، حين قالت: ﴿**إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا**﴾ [٣]، فاستعملت المؤكّد ونسبت الدعوة إلى أبيها، وبيّنت مقصد الرسالة وسرّها، وذلك في كلماتٍ قليلةٍ توحي ببراعة الإيجاز، وعليه أنْ يكون الداعي إلى الله تعالى متمثّلاً بأسلوبٍ بليغٍ ولسانٍ مُفْهِمٍ وطريقة عرضٍ تنسجم مع حال المتلقّي، ومتفقة مع عظمة الداعي إليه (عزَّ وجلَّ).

[١] الريشهري، محمد، موسوعة العقائد الإسلامية، ٣٧/١، ظ: شحاته د. عبد الله، علوم الدين الإسلامي، ص٢٨٧-٢٨٨.

[٢] سورة القصص، الآية: ٣٤.

[٣] سورة القصص، الآية: ٢٥.



٣- أسلوب القدوة الحسنة:

وهو أسلوبٌ فعّالٌ؛ إذ يُقدم أنموذجًا حيًّا واقعيًّا عن النظرية المُراد إعمامها على واقع الناس؛ ولذلك قدم لنا الله سبحانه ــ مع هَدْي القرآن الكريم وتعاليمه ــ أنموذجًا تطبيقيًّا تمثّل بالنبيّ الخاتم ﷺ، فكان أنْ حثَّ سبحانه على الاقتداء به ﷺ بوصفه القدوة الحسنة، فقال (عزّ وجلّ): ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو الله وَاليَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللّهَ كَثِيراً**﴾ [١]، فقد كان ﷺ القدوة الحسنة في التمسّك بعقيدته، والدعوة إليها والدفاع عنها.

وقد حذّر سبحانه من أنْ يأمر الإنسان بما لا يعمل، حتى لا يكون كاذبًا ومنافقًا، ومن ثم يكون قدوةً سيئة، إذ قال سبحانه: ﴿**كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ**﴾ [٢]، وتوضيح ذلك أنّ الإنسان الذي يقول شيئًا لم يقرر إنجازه منذ البداية هو على شعبة من النفاق، أمّا إذا قرّر القيام بعمل ما، ولكنّه ندم فيما بعد فهذا دليلٌ ضعف الإرادة[٣].

ونقرأ في رسالة الإمام علي (عليه السلام) لمالك الأشتر أنّه قال: «وإيّاك والمنَّ على رعيتك بإحسانك، أو التزيّد فيما كان من فعلك، أو أنْ تَعدهم، فتتبع موعدَك بخلفك؛ فإنّ المنَّ يُبطل الإحسان، والتزيّد يذهب بنور الحقّ، والخلف يوجب المقت عند الله والناس» [٤].

وفي موضوعٍ متّصلٍ قال تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ [٥]، فلا شك في أنّه يستفاد من هذه الآية الكريمة أنّ هذه الأمور الثلاثة: الحكمة والموعظة والمجادلة هي من طرق التكليم

---

[١] سورة الأحزاب، الآية: ٢١.

[٢] سورة الصف، الآية: ٣.

[٣] ظ: الشيرازي، ناصر مكارم ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٢٨١/١٨.

[٤] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١١٣/١٧.

[٥] سورة النحل، الآية: ١٢٥.

والمفاوضة، فقد أمر الله سبحانه بالدعوة بأحد هذه الأمور فهي من انحاء الدعوة وطرقها الموصلة إلى الباري (عزّ وجلّ)، وإنْ كان التأمّل في مصطلح (الجدال) لا يعدّ دعوةً بمعناها الأخص.

وقد فسّرت الحكمة بأصالة الحقّ بالعلم والعقل[١]، وأمّا الموعظة بأنّها التذكير بالخير فيما يرقُّ له قلب المتلقّي من حيث الزجر المقرون بالتخويف[٢]، والجدال هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة[٣].

والتأمّل في هذه المعاني يعطي أنّ المراد بالحكمة ــ والله أعلم ــ الحجة التي تنتج الحقّ الذي لا مرية فيه ولا وهن ولا إبهام، والموعظة هو البيان الذي تلين به النفس ويرقّ له القلب لما فيه من صلاح حال السامع من العبر وجميل الثناء، ومحمود الأثر ونحو ذلك.

والجدال هو الحجة التي تستعمل لفتل الخصم عمّا يصرّ عليه وينازع فيه من غير أنْ يريد به ظهور الحقّ بالمؤاخذة عليه من طريق ما يتسلمه هو والناس، أو يتسلمه هو وحده في قوله أو حجته[٤].

ويبدو للباحث إنّما تفاوتت طرق الدعوة في الآية الكريمة بهذه المعاني (الحكمة، الموعظة، المجادلة) لتفاوت مراتب الناس واختلاف وعيهم، فمنهم خواصّ وهم أصحاب نفوسٍ قوية الاستعداد لإدراك المعاني، وقوية الانجذاب إلى المبادئ السامية، ومائلةٍ إلى تحصيل اليقين. وهؤلاء يُدعون بأسلوب الحكمة بالمعنى السابق.

[١] ظ: الإصفهاني، الراغب، المفردات، ص١٢٧.

[٢] ظ: المصدر نفسه، ص٥٢٧.

[٣] ظ: المصدر نفسه، ص٨٩.

[٤] ظ: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣٧١/١٢.



ومن الناس العوام: وهم أصحاب نفوسٍ ضعيفة الاستعداد لتلقّي الحكمة، شديدة الأُلفة بالمحسوسات والعادات، قاصرة عن درجة بلوغ البرهان، لكن لا عناد عندهم. وهؤلاء يدعون بأسلوب الموعظة الحسنة لما فيه من فاعلية وجدانيّة بالمعنى المتقدّم.

ومن الناس فئةٌ همهم العناد والجدال بالباطل ليدحضوا به الحقّ؛ لما غلب على كلّ واحدٍ منهم «تقليد الأسلاف، ورسخ فيه من العقائد الباطلة، فصار بحيث لا تنفعه المواعظ والعبر؛ بل لا بدّ من إلقامه الحجر بأحسن طرق الجدل؛ لتلين عريكته، وتزول شكيمته. وهؤلاء الذين أُمِرَ ﷺ بجدالهم بالتي هي أحسن»[١]، إذ عبّر عنه النبيّ الخاتم ﷺ بقوله: «أمرنا أنْ نكلّم الناس على قدر عقولهم»[٢].

لذا على الداعي (الخطيب والمبلغ) أنْ يجتهد في أنْ يجعل من سلوكه قدوةً للمدعوين والسامعين، قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «كونوا دعاة الناس بأعمالكم، ولا تكونوا دعاةً بألسنتكم»[٣]، وغالبًا ما ينتهي هذا الأسلوب بالممارسة العملية للحياة، والدروس العملية للفضيلة والقيم النبيلة والأحكام الشرعية، فيعتمد فيما بعد المتلقين على أنفسهم، ويستفيدون من تجاربهم.

ويمكن القول: إنّ إسلوب الدعوة بالقدوة أبلغ تأثيراً وأكثر ترسيخًا للقيم السماوية من الدعوة بالمقال، فلسان الحال في الدعوة إلى الله (عزّ وجلّ) أبلغ من لسان المقال.

[١] روح المعاني، ٤٧٨/٧.

[٢] الكليني، الكافي، ٢٣/١.

[٣] المجلسي، بحار الأنوار، ١٩٨/٥.

٤- أسلوب الممارسة العمليّة:

يقوم الإنسان بنفسه أو مع من يربّيهم بنشاطٍ عمليّ يتابع من خلاله - مثلاً - نمو نباتاتٍ متنوعةٍ مزروعةٍ في حفرةٍ واحدة حتى تثمر ثمارها المختلفة، ويتذكر قول الحقّ تبارك وتعالى: ﴿**أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ**﴾ [١]، أو يتابع دورة حياة مجموعةٍ من الكائنات الحيّة، ويتدبّر قول الخالق سبحانه: ﴿**أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الخَالِقُونَ**﴾ [٢]، فيجد الجواب من خلال المشاهد العملية في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الخَلاقُ العَلِيمُ**﴾ [٣]، وليستنتج من ذلك كلّه ما يؤكّد عقيدته واعتقاده في عظيم الخالق ووحدانيته في هذا الكون العظيم.

ولذلك فإنّ أقوى دليلٍ على وجود الإله هو هذا الكون، وما علمناه من حقائق هذا الكون يدعونا إلى الإيمان بأنّ له إلهًا واحًدا، وهذا النظام العجيب الذي اشتمل عليه بأسراره الدقيقة لا يمكن تفسيره إلّا بأنّه قد خلقه إلهٌ واحدٌ، لا حدود له وجودًا وصفاتٍ، وليس قوّة عمياء، وفي هذا الكون تنظيماتٌ لا نهاية لها تدلّ على وجود الخالق، ووجود الإنسان على ظهر الأرض، والمظاهر الفاخرة لذكائه إنّما هو جزءٌ من برنامج ينفذه مبدع الكون[٤].

يقول الدكتور (مارين ستالني كو نجدن) (ت: ٢٠٠٦م)، وهو عضو الجمعية الأمريكية الطبيعية: «إنّ جميع ما في الكون يشهد على وجود الله سبحانه ويدلّ على قدرته وعظمته، وعندما نقوم نحن العلماء بتحليل ظواهر هذا الكون ودراستها باستخدام الطريقة الاستدلالية فإنّنا لا نفعل أكثر من ملاحظة آثار آيات الله وعظمته»[٥].

---

[١] سورة الواقعة، الآية: ٦٤.

[٢] سورة الواقعة، الآية: ٥٩.

[٣] سورة الحجر، الآية: ٨٦.

[٤] ظ: نجيب محمد غالب وآخر، تأملات في العلم والإيمان، ص٢١، قيني، د. حامد صادق، المشاهد في القرآن الكريم، ص٩.

[٥] نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلّى في عصر العلم، ص٢٢.

٥- أسلوب الترغيب والترهيب أو الثواب والعقاب:

الترغيب: وعدٌ يصاحبه تحبيب الإنسان وتشويقه لإنجاز عمل ما، يجني من ورائه مصلحةً وخيراً. أمّا الترهيب: فهو وعيد الإنسان بالعقوبة، وتحذيره من الأعمال المحظورة.

ومن خلال هذا الأسلوب يُحصن الإنسان من الوقوع في كلّ ما فيه إشراكٌ بالله تعالى، وعن كلّ ما يضعف العقيدة، كالسحر والشعوذة وما شابه ذلك، وما أكثر الآيات التي تقول بذلك، كقوله تعالى: ﴿**قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَى، وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى**﴾[١].

وقد ربط الإسلام الترغيب والترهيب كأسلوبٍ مزدوجٍ مع هدفه الدعوي السامي وهو إيجاد الإنسان الصالح المصلح بما يحقّق رضا الله (عزَّ وجلَّ)، وآيات القرآن الكريم حافلةٌ بهذا الأسلوب منه قوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ، وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ**﴾[٢]، فنلحظ المنهج الدعوي القرآني يُبين في هاتين الآيتين حقيقة الثواب والعقاب في نفس المؤمن، أمام أيّ تشريعٍ يريد تنفيذه، أو أيّ مفهومٍ يريد تأكيده؛ لأنّ الإحساس بالجزاء على العمل، ثوابًا أو عقابًا، يعمّق الانضباط في خطّ العمل الدعوي، وتعديل السلوك والاتجاه نحو الله (عزّ وجلّ).

ونظرًا لأهمية هذا الأسلوب في الدعوة إلى الله (عزّ وجلّ)، فقد أُفردت له مؤلفات كثيرة تشرح بيان الترغيب والترهيب وأثره في الدعوة إلى العقيدة[٣].

[١] سورة طه، الآية: ١٢٣ - ١٢٤.

[٢] سورة المائدة، الآية: ٩ - ١٠.

[٣] ظ: على سبيل المثال: الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٤هـ، القمي عباس، منازل الآخرة - حول الموت... وعالم ما بعد الموت، ترجمة: حسين كوراني، الفتلاوي مهدي، التوبة والتائبون، كامل سليمان، الفوز العظيم بعد رحلة الحياة الدنيا.

٦- أسلوب الحوار والمناقشة:

يجب على الإنسان أنْ يتحاور مع أهل الذكر والعلم والمعرفة ويناقشهم في المسائل العَقَدية، بما يقوي عقيدته، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلا رِجَالا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُون**﴾ [١]، أو يحاور الإنسان غيره ويعلمهم متى كان أهلاً لذلك، ممّا يرسخ عقائدهم ويقويها، ولا يكتم ذلك عنهم، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنْ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُوْلَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاعِنُونَ**﴾ [٢]، وهذا الأسلوب يُستفاد منه عند تناول الأدلّة العقليّة على وحدانيّة الخالق، والأدلّة العقليّة على صدق الرسالة المحمديّة، وغيره ممّا ورد من أدلةٍ عقليّةٍ على بقية أركان العقيدة[٣]، فالحوار طريقٌ للفكر والعقيدة والعمل.

٧- أسلوب التأمّل الفكري:

ينبغي أنْ يتأمّل الإنسان ويتدبّر في كتاب الله المقروء (القرآن الكريم)، وفي كتابه المفتوح (الكون)، ليقوّي إيمانه بالله سبحانه، وتترسخ لديه العقيدة الصحيحة، إذ كلّ أمور العقيدة بها حاجة إلى التدبّر والتفكير ليصل صاحبها إلى درجة اليقين.

وما أكثر ما طالب المولى سبحانه وتعالى بالتدبّر في كتابه المقروء فقال: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوب أَقْفَالُهَا**﴾[٤]، وطالب بالسير في أرضه والتدبّر في كتابه المفتوح في كونه الفسيح، فقال سبحانه: ﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا**

---

[١] سورة النحل، الآية: ٤٣.

[٢] سورة البقرة، الآية: ١٥٩

[٣] ظ: سيد سابق، العقائد الإسلامية، ص١٩، الزيدي، د. كاصد ياسر ، الطبيعة في القرآن الكريم، ص٢١٠، الأشقر، عمر سليمان، العقيدة في الله، ص٦١، المبارك، د. محمد، العقيدة في القرآن، ص٣١-٣٢.

[٤] سورة محمد، الآية: ٢٤.

كَيْفَ بَدَأَ الخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُـنشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [١]، ولا غرو أنّ نلتمس التأمّل الفكري بين كلا الكتابين (القرآن – الكون)، وعليه نلحظ أنّ كلّ مَنْ يحاول أنْ يصطنع معركةً بين الإسلام وبين العقل هو واهمٌ من دون شكّ، وأنّه يعيش بعقلية قرون التخلّف، وعهود الانحطاط حيث استخدم العقل بمعنى سلبيّ مضادٍّ للدين، فقد ظنّ هؤلاء المدّعون أنّ العقل يمثل النواحي التاريخيّة والعلميّة في مواجهة الألوهية[٢].

نعم؛ فالقرآن الكريم معينٌ لا ينضب، ومرشدٌ لا يضل، وهادٍ لا يزيغ، وإنّ «لكلّ عصرٍ حصة من المعاني المتعدّدة المخبوءة في النصّ القرآني الثابت في ألفاظه ومبانيه، المتعدّد في مضامينه ومعانيه، ما زال قد صمم بالأصل لإرشاد جميع البشر مهما اختلفت بيئاتهم وعقلياتهم وحضارتهم وتقنياتهم ونوع مشكلاتهم الفردية والاجتماعية، العقلية والتجريبية»[٣]، ولعل مثالنا في كتاب الكون هو قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الله يمُسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا**﴾ [٤]، الذي قد يفهم منه قانون الجاذبية، وسرّ هذا القانون عجيبٌ ومحيرٌّ وغير مفهوم، ويدعو إلى التأمّل والتفكّر، فهذا (نيوتن) يقول لنفسه: «إنّه لأمرٌ غير مفهومٍ أنْ نجد مادةً لا حياة فيها ولا إحساس، وهي تشدّ ــ أي تجذب ــ مادةً أُخرى دون أيّ رباطٍ بينهما»[٥].

[١] سورة العنكبوت، الآية: ٢٠.

[٢] ظ: الفتلاوي، د. محمد كاظم ، الإعجاز في القرآن الكريم - دراسة في التفسير العلمي للآيات الكونية -، ص١٦.

[٣] زاهد، د. عبد الامير، الاتجاه العلمي في تفسير القرآن الكريم قراءة في المنهج، ص٥٦.

[٤] سورة فاطر، الآية: ٤١.

[٥] خضير، د. عبد العليم عبد الرحمن ، الطبيعيات والإعجاز العلمي في القرآن الكريم، ص٢٢٨.

٨- أسلوب الفائدة من تجارب الأمم:

في قصص القرآن الكريم تجارب الأولين أفرادًا وأممًا التي ترشد إلى سُنن الله سبحانه في معاملة خلقه الصالحين والمفسدين، ففي قصص الأنبياء والصالحين مؤازرة المولى لهم ونصرته لهم وتزيين للإيمان في القلوب ودعوة لمحبته، وفي قصص العُصاة والمشركين كفرعون وقومه، وقوم صالح، وقوم عاد وثمود، وقوم لوط، عبرة لمن يعتبر بالنتائج، فتجارب الأمم تعطي للمبلغ والخطيب الداعية «خبرة وتجربة من تاريخ السابقين وحوادث الأولين، حتى تكون عنده حصانة ومنعه، فلا تجوؤه شاردة، أو خاطرة، أو مذهب، أو نحلة شيطانية أو إنسانية»[١]، وقد قال سبحانه: ﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ..**﴾ [٢]، نعم؛ فلا «نظنّ بأنّ أحدًا لا يريد التطلّع الى تجارب الآخرين، فالفائدة متحقّقة، وما على العاقل إلّا أنْ يعتبر ويتزوّد في رحلته الى الله (عزّ وجلّ)، ويزيده القصص ثباتًا في طريقه ودعوته»[٣] الى الله (عزَّ وجلَّ).

وقال سبحانه حاثًا على قصّ قصص الأولين لعل السامعين يعتبرون: ﴿**فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [٤]، فهذا أمرٌ إلهيّ قرآنيّ بأن تكون الدعوة إلى الله (عزَّ وجلَّ) بذكر قدرته وجبروته في الأمم الخالية، ففي ذلك عبرةٌ للناس وردعٌ عن التكذيب بوجود الخالق سبحانه، أو مخالفة سننه[٥].

والمتأمّل في القصص التي أوردها القرآن الكريم إنّما يراها جاءت للدعوة إلى العقيدة الصحيحة، وتصحيح العقائد الفاسدة، والتحذير منها. ولا يخفى ما للأدلّة النقليّة المبيّنة للعقيدة وركائزها من أثر.

[١] الواعي، د. توفيق ، الدعوة الى الله، ص٨٦.

[٢] سورة يوسف، الآية: ١١١.

[٣] الفتلاوي، د. محمد كاظم ، اساليب القرآن الكريم – دراسة في النظرية والتطبيق -، ص٢٠.

[٤] سورة الأعراف، الآية: ١٧٦.

[٥] ظ: مغنية، محمد جواد ، التفسير الكاشف، ٣٩٩/٣.

٩- أسلوب الاعتبار بالأمثلة:

لقد ساق القرآن الكريم كثيراً من الأمثلة التي يمكن لكلّ متدبرٍ في آيات الله سبحانه وفسيح كونه أنْ يراها ويستشهد بها مدلـّلاً وحاثًّا على تصحيح العقيدة وتنميتها، وقد كانت محلّ رعاية المعصوم عليه السلام في أعماله كأسلوب إلى الدعوة إلى الله (عزَّ وجلَّ)، فنطالع على سبيل المثال قول الإمام محمد الباقر عليه السلام لأخيه زيد بن علي: «هل تعرف يا أخي من نفسك شيئًا ممّا نسبتها إليه فتجيء عليه بشاهدٍ من كتاب الله، أو حجةٍ من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو تضرب به مثلاً، فإنّ الله (عزَّ وجلَّ) أحلَّ حلالاً وحرّم حرامًا، وفرض فرائض وضرب أمثالاً وسنَّ سننًا»[١].

ونظرًا لأهمية أسلوب المثل في الدعوة إلى الله (عزَّ وجلَّ) كان محلّ اهتمام القرآن الكريم في آياته الكريمة، فقد كانت أقسامه الثلاثة حاضرةً فيه وهي الأمثال الصريحة، والأمثال الكامنة، والأمثال المرسلة[٢].

إذ أكّد القرآن الكريم على أنّ الغاية من ذكر الأمثال التذكير وترسيخ الدعوة إليه، قال سبحانه: ﴿**وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ [٣]، إذ «تم فيه شرح قصص الطغاة والمتمردين الرهيبة، وعواقب الذنوب الوخيمة، ونصائح ومواعظ، وأسرار الخلق ونظامه، وأحكام وقوانين متينة»[٤]، كلها تذكّر بعظمة الله (عزَّ وجلَّ)، وتدعو الإنسان إلى توحيده وعبادته.

ومن هذه الأمثلة التي تحدّى بها الله سبحانه المشركين وفاسدي العقيدة كانت في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ**

[١] الكافي، الكليني، ٥/٥٥١.

[٢] للتوسعة ظ: الفتلاوي، أساليب القرآن الكريم – دراسة في النظرية والتطبيق -، ص٥٥ -٥٨.

[٣] سورة الزمر، الآية: ٢٧.

[٤] الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٥/٧١.

ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالمَطْلُوبُ، مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [١]، والمعنى أنّه لو «فرض أنّ آلهتهم شاؤوا أنْ يخلقوا ذبابًا، وهو أضعف الحيوانات عندهم لم يقدروا عليه أبدًا، وإنْ يسلبهم الذباب شيئًا ممّا عليهم لا يستنقذوه بالانتزاع منه. فهذا الوصف يمثّل حال آلهتهم من دون الله في قدرتهم على الايجاد وعلى تدبير الأمر حيث لا يقدرون على خلق ذباب، وعلى تدبير أهون الأمور وهو استرداد ما أخذه الذباب منهم وأضرهم بذلك، وكيف يستحقّ الدعوة والعبادة من كان هذا شأنه؟»[٢].

١٠- أسلوب تفسير الأحداث ضمن منظورٍ عقَدِي:

لقد نزل القرآن الكريم منجّمًا بحسب المواقف والأحداث التي اتّخذ منها نقطة الانطلاق في الدعوة بحسب مجريات الحياة ونبراسًا للمسلمين على مدى الزمان، فعلى الداعية الحاذق أنْ يستغل الأحداث الجارية – اليومية والموسمية- كتعاقب الليل والنهار، والشمس والقمر، والصيف والشتاء، ويربط هذا التعاقب بالحكمة من وجوده في الحياة، ثم يستثير الفطرة النظيفة، والعقل السليم لدى المدعو، للوصول به إلى العقيدة الصحيحة في قدرة الخالق وتفرده بصنعته وعلمه بما يصلح للحياة: ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾ [٣]، كما يستغل الداعية ما يراه من سهامٍ موجّهةٍ ضد الإسلام والمسلمين، وما يراه أو يسمعه من سبٍّ للدين في الشوارعٍ والأسواق، أو سبٍّ للزمن أو الدهر، (القضاء والقدر)، والله سبحانه يقول في حديثه القدسي: «يؤذيني ابن آدم بسبّ الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر، أقلب الليل والنهار» [٤].

---

[١] سورة الحج، الآية: ٧٤.

[٢] الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٤٠٨/١٤.

[٣] سورة الملك، الآية: ١٤.

[٤] الطبرسي، مجمع البين في تفسير القرآن، ٧٨/٩، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٧١/١٦، الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٢٢١/١٦.

ويتضح هنا أنّ الدهر لفظ ليس إلّا، فإنّ الله سبحانه هو مدبّر هذا العالم ومديره، فإنّكم إنْ أسأتم القول بحق مدبّر هذا العالم ومديره، فقد أسأتم بحقّ الله (عزَّ وجلَّ) من حيث لا تشعرون.

وهكذا تكون الاعتداءات الباطلة عبر وسائل الإعلام الغربية ضدّ العقيدة الإسلاميّة من غير الالتفات إلى هذه المعاني.

ومنه أنّ الدعوة إلى الله سبحانه باستثمار الأحداث الكونية وبيان رجوعها وتسخيرها من لدن الباري (عزَّ وجلَّ)، فعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تسبوا الرياح فإنّها مأمورة، ولا تسبّوا الجبال ولا الساعات ولا الأيام ولا الليالي؛ فتأثموا وترجع عليكم»[1].

وفي شرح هذا الحديث الشريف وما فيه من معاني الدعوة إلى الله (عزَّ وجلَّ) يقول العلاّمة المجلسي (ت:١١١١هـ): «الغرض النهي عن سبّ الرياح والبقاع والجبال والأيام والساعات؛ فإنّها مقهورةٌ تحت قدرة الله سبحانه، مسخرّةٌ له تعالى، لا يملكون تأخّرًا عمّا قدّمهم إليه، ولا تقدّمًا إلى ما أخّرهم عنه، فسبّهم سبٌّ لمن لا يستحقّه، ولعنُ من لا يستحقّ اللعن يوجب رجوع اللعنة على اللاعن، بل هو مظنّة الكفر والشرك لولا غفلتهم عمّا يؤول إليه، كما ورد في الخبر: لا تسبّوا الدهر فإنّه هو الله، أي فاعل الأفعال التي تنسبونها إلى الدهر وتسبّونه بسببها هو الله تعالى»[2].

١١- أسلوب الترويح:

يمكن للداعية (الخطيب والمبلغ) أنْ يستخدم أكثر من أسلوبٍ من الأساليب السابقة في الدعوة إلى الله سبحانه، في المواقف والأنشطة الترويحية، كأن يتحين

[١] الحرّ العاملي، وسائل الشيعة (الإسلامية)، ١٦١/٥.

[٢] بحار الأنوار، ٩/٥٧.



الفرص، ويستثمر المواقف والأحداث التي ينمي بها العقيدة في أثناء القيام برحلةٍ ترفيهيّة، أو تخيّر الجمل والعبارات التي تعالج بها المواقف العَقَديّة في مسرحيّةٍ مدرسيّةٍ مثلاً، أو يعلّق على الأحداث والمواقف المقدّمة في المسرحيّات والمسلسلات والبرامج التلفزيونيّة، بما فيه التوجيه والإرشاد - ولا سيّما مع الصغار - لضمان سلامة العقيدة وحمايتها، أو القيام بنشاطٍ تربويّ موجّهٍ تتم به الدعوة إلى التمسّك بالعقيدة الصحيحة والدفاع عنها، إذ «لا معنى لاستقلال الثقافة والآداب والفن عن العقيدة، فالعقيدة الإسلامية في المنطلق، وهي التي تحدّد للمثقف والفنان والأديب أهدافهم المراد تحقيقها من الإنسان الخليفة»[١].

ولعلّ مثالنا القرآني ما نلحظه في موقف النبيّ يوسف عليه السلام حين استغل طلب رفاق سجنه في تأويل أحلامهم فقال لهم: ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ [٢]، فهنا النبيّ يوسف عليه السلام يعطيهم محاضرةً عقَديّةً مفادها الدعوة إلى الله (عزَّ وجلَّ)، ويوضح لهما بطريقةٍ مقارنةٍ بسيطةٍ فيما يملكه هؤلاء الأرباب الذين تعبدونهم من الله من الصفات التي لا بدّ أنْ يتميّز الإله بها، ليستحقّ العبادة من خلقه، من قدرة على الخلق وإعطائهم لنعمة الحياة، ومنحهم لما ييسر لهم سبل الحياة، ويمهد لهم سبل الرحمة فيها؟!

المطلب الثاني: آثار (ثمار) الإيمان بالله (عزَّ وجلَّ)

مَثَل الإيمان في القلب كمَثَل شجرةٍ طيبةٍ كلّما رسخت جذورها وتفرّعت أغصانها آتت ثمراتها الطيبة اليانعة النافعة، وبطبيعة الحال فهذه الثمار ليست على مستوى واحدٍ وكمية واحدةٍ عند كلّ الأفراد، وإنّما تختلف من فردٍ إلى آخر، فالناس ليس كلّهم على مستوى واحدٍ في الفهم، وفي ذلك قال أمير المؤمنين

[١] المؤمن علي، الإسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٢٨.

[٢] سورة يوسف، الآية: ٣٩.



علي عليه السلام: «إنّ هذه القلوب أوعيةٌ، فخيرها أوعاها»[١].

وعليه تختلف مستويات ما تتركه فيهم الحالة الإيمانية بالله (عزَّ وجلَّ) من آثار وثمار، وفي ذلك يقول الشيخ مهدي شمس الدين: «يتفاوت الناس فيما تتركه فيهم عقائدهم من آثار، وتتفاوت نظراتهم إلى الحياة والأحياء بتفاوت ما تتركه فيهم تلك الآثار من الانطباعات والأفكار»[٢].

نعم؛ إنّ المُسلّم به «أنّ العقيدة مهما كان خطّها الفكري – ماديًّا أو روحيًّا - تترك آثارها على الفرد والمجتمع، أو تخلق أجواء معينةً تؤثّر على سلوكيّة الفرد، وسلوكيّة المجتمع كذلك»[٣].

إنّ أهمّ وأبلغ مقصدٍ لثمار الإيمان بالله (عزَّ وجلَّ) هو إخراج الناس من الظلمات إلى النور، وهذا مقصد وقفنا عليه في المفهوم، وفي قوله تعالى كذلك: ﴿**اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾ [٤]، فلا حياة في الظلمات، ولا حياة في العماية والضلالات والجهالات؛ ولذلك كانت الدعوة وسيلة هذا المقصد العظيم؛ وما أشرف الوسم الذي وسم به المولى سبحانه نبيّه الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم والدالّ على هذا المقصد العظيم، إذ قال سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا، وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيراً**﴾ [٥]؛ والسراج مضيء للظلمة، منير لما حوله، وهو تعبيرٌ مجازيّ عن التحوّل الكبير الذي يحصل للمدعو بعد أنْ تُخالط قلبَه بشاشةُ الإيمان.

ولمّا كانت العقيدة الإسلامية تعنى بالجانب المادي كعنايتها بالجانب

[١] المجلسي، بحار الأنوار، ٧٦/٧٥.

[٢] نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص٢٠.

[٣] مالك محمد جواد، العقائد الإسلامية، ص ١٨.

[٤] سورة الانفال، الآية: ٢٤.

[٥] سورة الاحزاب، الآية: ٤٥ - ٤٦.

الروحي[١]، عند كلٍّ من الفرد والمجتمع؛ لذا نبيّن بحسب المستطاع مقصد العقيدة في كلا الجانبين (الفرد والمجتمع)، وعلى النحو الآتي:

أولاً- نتائج تبنّي العقيدة على الفرد:

للعقيدة الإيمانية على مستوى الفرد نتائج (ثمار) عديدة لا سيّما على الجانب النفسي (المعنوي)، والذي تظهر آثاره في سلوك الفرد المؤمن، ومن أهم نتائج العقيدة الإيمانية ما نلحظه في:

١- تحرير الإنسان من العبودية لغير الله سبحانه أو الخضوع لسواه، إذ «إنّ عقيدة التوحيد تطبع معتنقيها على حبّ الحريّة والاستقلال»[٢]، وذلك أنّ اللهُ (عزَّ وجلَّ) في التصوُّرِ الإيمانيٍّ هو القوَّة الكبيرة المطلقة التي تسبِّب الأسبابَ، وتقدِّرُ القوانين، وتقر السنن الكونيّة؛ لذلك فإنَّ مفهوم (العبوديَّة للهِ) أقربُ إلى العقلِ من الدعوة العبثيَّة في الوجود أو طريق إلى الإفلاتِ من كلِّ القيودِ، إذ من المستحيل أنْ يفلت الإنسانُ مهما تعالت قدراته من شروطِ الوجودِ والاسباب التي لم يكن له دورٌ في خلقِها وتقديرِها، والقرآن الكريم يؤكّد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ**﴾ [٣]، فالله (عزَّ وجلَّ) هو «المتقدر المستعلي على عباده الذين هو فوقهم» لا يعجزه أحدٌ منهم[٤].

فالامتثال لهكذا عقيدة عظيمة وارتباط بربٍّ عظيمٍ مطلقٍ في كلّ شيءٍ حقيقٌ أنْ يكون العبد بطاعته حرًّا من كلّ تجاذبات الدنيا ومادياتها، ومنفكًا من ربقة

[١] شمس الدين، محمد مهدي ، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص٢٨.

[٢] الحلي، مسلم الحسيني، الإسلام دين الوحدة، ص ٤١٩.

[٣] سورة الانعام، الآية: ١٨.

[٤] الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٤/١٥٨، وتجدر الاشارة إلى أنّ المراد في قوله تعالى: ﴿ فَوْقَ﴾ لا تعني على أنّه في مكان مرتفع فوقهم وفوق مكانهم؛ لأنّ ذلك لا يجوز عليه، لأنّه صفة للأجسام. ومثله في اللغة أمر فلان فوق أمر فلان، يراد به أنّه أعلى أمرًا، وأنفذ قولاً. ومثله قوله تعالى: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾. سورة الفتح، الآية: ١٠.

هوى النفس وشهواتها، وهذا هو الواضح في قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «من قام بشرائط العبودية أهلٌ للعتق، من قصّر عن أحكام الحريّة أُعيد إلى الرق»[١].

٢- بعث الطمأنينة والسكينة والثقة في النفس، ورفع الروح المعنويّة للإنسان، ودفع اليأس والقنوط عنه، والخلوص من الوساوس، قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللّه ألا بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ [٢]، يقول الشيخ الطبرسي (ت:٥٤٨هـ): «هذا حثٌّ للعباد على تسكين القلب إلى ما وعد الله به من النعيم والثواب والطمأنينة إليه، فإنّ وعده سبحانه صادق، ولا شيء تطمئن النفس إليه أبلغ من الوعد الصادق»[٣].

٣- يقظة الضمير ومراقبة الله (عزّ وجلّ) في كلّ ما يعمله أو يقوله أو يفكر به؛ لأنّه يعلم أنّ الله لا يخفى عنه شيءٌ في الأرض ولا في السماء، وأنّه يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، قال سبحانه: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ [٤]، أي: «ما يختلج في سره وقلبه وضميره، وفي هذا زجرٌ عن المعاصي التي يستخفي بها»[٥]، وفي هذا المعنى يقول الإمام الحسين الشهيد عليه السلام: «عَميتْ عينٌ لا تراك، ولا تَزال عليها رقيبًا» [٦]، فهذه الثمرة العقائدية لا يقف أثرها عند الشعور القلبيّ وحسب؛ وإنّما يستشعر الإنسان وجود الله سبحانه في حاضره وخلواته وإنْ لم تلحظه عيون الناس، فهو يعلم أنّ الله سبحانه شاهد عليه، وحينذاك يكون ضميره هو الرقيب المحاسب لسلوكه القولي والعملي.

---

[١] الريشهري، ميزان الحكمة، ٥٨٤/١.

[٢] سورة الرعد، الآية: ٢٨.

[٣] مجمع البيان في تفسير القرآن، ٣٦/٦.

[٤] سورة ق، الآية: ١٦.

[٥] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٨/١٧.

[٦] المجلسي، بحار الأنوار، ١٤٢/٦٤.

٤- الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة، فلا يتعلّق قلب المؤمن بالدنيا من مالٍ أو ولد، ونحو ذلك، وإنّ الإيمان بالله سبحانه يجعل الفرد المسلم غير مكترثٍ بما يملك وبما هو بحاجة إليه، فيسهم بدافعٍ من إيمانه أنْ يقدّمه لأخيه المسلم الآخر، وقد وثّق القرآن الكريم هذه الثمار الإيمانية وآثارها في المجتمع المدني المتمثّل بموقف الأنصار العقائدي مع أخوانهم المهاجرين المؤمنين فقال سبحانه: ﴿**وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [١]، وهنا نلحظ صفات المؤمنين الذين أشربوا في نفوسهم الإيمان الحق، وغدا أثره واضحًا في أقوالهم وسلوكهم، ومنه الزهد في هذه الدنيا قبال نصرة العقيدة، فهم بـ«هذه السمات الثلاث: المحبة، وعدم الطمع، والإيثار، كانت تتشكل خصوصيّة الأنصار المتميزة»[٢] بالإيمان والعقيدة الراسخة.

إنّ علامة الزهد ألّا يفرح بالموجود ولا يحزن للمفقود، وهو ما رسّخته العقيدة في نفوس معتنقيها، فقال سبحانه في تربيتهم: ﴿**لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ**﴾ [٣].

٥- الأمانة والصدق والعدل ومجانبة الخيانة والكذب والظلم، فهذه من أمهات الأخلاق التي تظهر على سلوك الفرد نتيجة التصاقه بالإيمان المطلق بالله (عزّ وجلّ)، فهذه السلوكيات هي أوامر إلهيّة لا مناص من المؤمن أنْ يتحلّى بها في يومياته، وقد أرشدت آيات القرآن الكريم إلى هذه الصفات الحميدة في مواطن عديدة منها قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ**

[١] سورة الحشر، الآية: ٩.

[٢] الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٨/١٩٤.

[٣] سورة الحديد، الآية: ٢٣.



تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ [١]، وعلّق المفسّر القرطبي على هذه الآية الكريمة بقوله: «هذه الآية من أمهات الأحكام تضمّنت جميع الدين والشرع»[٢]، وفي هذا المقصد الأخلاقي نلحظ أنّ النبيّ ﷺ يؤكّد على صلة الأمانة بالإيمان فيقول ﷺ: «لا إيمان لمن لا أمانة له» [٣].

وفي صفة الصدق التي من ثمار الإيمان ما نلحظ التأكيد عليها في قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾**[٤]، أي «الذين يصدقون في أخبارهم، ولا يكذبون، ومعناه: كونوا على مذهبٍ من يستعمل الصدق في أقواله وأفعاله، وصاحبوهم ورافقوهم، كقولك أنا مع فلانٍ في هذه المسألة أي: أقتدي به فيها»[٥].

وفي سُنّة المعصوم عليه السلام كان التأكيد على هذه الثمرة (الصدق) تأكيدًا فريدًا في نوعه، فكان مقدّمًا على الكلام، إذ إنّ قيمة الكلام تكمن في صدقه، وبه تكون قيمة الشخص واحترام شخصيته، فنلحظ هذا في قول الإمام محمد الباقر عليه السلام إذ قال: «تعلموا الصدق قبل الحديث» [٦].

وفي مقصد العدل في أخلاق المؤمن بالله (عزّ وجلّ) نطالع الأمر الإلهي في قوله تعالى: **﴿وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾** [٧]، فهذا أمرٌ لا يقف عند حدٍّ معيّن، وإنّما هو صفةٌ شاملةٌ لجميع جزئيات حياة الإنسان، نعم؛ فالخطاب إلى النبيّ الخاتم ﷺ ليُعلم الناس المؤمنين بالله (عزّ وجلّ) أنْ

---

[١] سورة النساء، الآية: ٥٨.

[٢] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٥٥/٥.

[٣] المجلسي، بحار الأنوار، ١٢١/٦٦.

[٤] سورة التوبة، الآية: ١١٩.

[٥] الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ١٣٩/٥.

[٦] الكليني، الكافي، ١٠٤/٢.

[٧] سورة الشورى، الآية: ١٥.

يكون الحكم بينهم بالعدل، ويكون الانتصاف للمظلوم من الظالم، ويقتصون للضعيف من القوي، وإنْ كلّ إنسانٍ هو المسؤول عن عمله أمام الباري سبحانه، وبهذا النهج القويم والمنطلق السليم تقام الحجّة على الناس جميعًا، ولا تبقى علة لمتعللٍ في إنْ يتكاسل عن هذا الخُلق العظيم الذي لا يثمر إلاّ عند من كان مؤمنًا حقاً[١].

فثمرة العدل ثمرة بها تُقام الحياة ويدفع بها الظلم، وهي أساس صالح ومصلح لكلّ شيء، فقد ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قوله: «العدل أساس به قوام العالم»[٢].

٦- حُسن الخُلق في الصفح والعفو، هناك آياتٌ عديدةٌ أشارت بوضوح إلى هذا المقصد الأخلاقي الحسن عند المؤمنين، وما كانت تكون لهذه المقصد ثمار وآثار لتظهر على سلوكهم لولا وجود عقيدة الإيمان بالله (عزَّ وجلَّ)، فمن الصعب أنْ يخالف الإنسان هواه في حبّ الانتقام، ويكبت نفسه عن شهوة الغضب لولا أنّ الإيمان يضبط إيقاع نفسه، ومن الآيات التي أمرت بهذه الأخلاق الحسنة ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿**فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾[٣]، فبعد أنْ مكّن الله سبحانه لنبيّه الكريم على اليهود والمنحرفين لم يأمره بالانتقام، وإنّما كان التوجيه للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنْ يعفو عنهم ويصفح ويصبر، إحسانًا منه لهم، كأسلوبٍ من أساليب احتواء الساحة بالمحبّة من أجل أنْ تتحرّك القوّة من موقع القلب المفتوح، والرحمة الواسعة، وذلك في نطاق المرحلة التي تستوجب عدم بثّ روح الشحناء والعداء بين الناس، وهذا التزامٌ أخلاقيٌّ لا يمكن أنْ يؤثّر في سلوك الفرد ما لم يكن الدافع من محض الإيمان بالله (عزّ وجلّ).

[١] ظ: مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، ٥٠٠/٦.

[٢] الريشهري، ميزان الحكمة، محمد ١٨٣٨/٣.

[٣] سورة المائدة، الآية: ١٣.

وقد أكدت سُنّة المعصوم عليه السلام على مقصد مكارم الأخلاق في القول والسلوك، فقال النبي الخاتم صلى الله عليه وآله: «إن حُسن الخُلق يبلغ بصاحبه درجة الصائم القائم»[١]، والمؤمن من منطلق إيمانه القلبي الراسخ تكون ظاهر أعماله خيرةً منسجمةً مع ما تكنّه نفسه من ذلك الإيمان.

٧- الشجاعة والإقدام وبذل المال والنفس في سبيل الله (عزّ وجلّ)، وهذا مقصدٌ له آثار لا يمُكن أن تظهر بصورة عملية ما لم يكن الإيمان بالله (عزّ وجلّ) هو الدافع الأصيل فيها، فقد وصف القرآن الكريم المؤمنين بقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ**﴾[٢]، أجل، «إنّ أول علامة للإيمان هي عدم التردّد في مسير الإسلام، والعلاّمة الثانية الجهاد بالأموال، والعلاّمة الثالثة التي هي أهمّ من الجميع الجهاد بالنفس. وهكذا فإنّ الإسلام يستهدف في الإنسان أجلى العلائم: ثبات القدم، وعدم الشك والتردد من جهة، والإيثار بالمال والنفس من جهة أخرى»[٣].

فكيف لا يثمر الإيمان في القلب والمؤمن لا يقصر جهده عن بذل المال والروح في سبيل المحبوب؟! وعليه كان ختام الآية الكريمة بالتأكيد على أنّ: (أولئك هم الصادقون).

فثمرة الشجاعة صفةٌ لصيقةٌ بالمؤمنين بالله (عزّ وجلّ)، ولا ينالها إلاّ المخلصون في إيمانهم، قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «إنّ الجهاد بابٌ من أبواب الجنة، فتحه الله تعالى لخاصّة أوليائه»[٤].

---

[١] الكليني، الكافي، ٢/ ١٠٣.

[٢] سورة الحجرات، الآية: ١٥.

[٣] الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٥٧٣/١٦.

[٤] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٧٤/٢.

وعليه فإنّ المعيار الذي حدّده القرآن الكريم وسُنّة المعصوم عليه السلام لمعرفة المؤمنين الحقيقيين وتمييزهم عن الكاذبين المدّعين الإسلام تظاهرًا هو أنْ يكون للإيمان بالله (عزّ وجلّ) أثرٌ واضحٌ جليٌّ في سلوكهم وقولهم، وأوضح ترجمة لهذا الإيمان هو أنْ تكون ثمرته ناضجةً في خلق الشجاعة والجهاد في سبيل الله (عزّ وجلّ)، فالداعية (المبلغ والخطيب وكل مسلم) أولى بالثبات والشجاعة عندما يصيبه أذى وابتلاء في مسيرته التبليغية، وعليه أنْ «يتقبله بالصبر لا بالجزع، وبالثبات لا بالفرار»[١].

٨- تربية النفس وتزكيتها ثمرةٌ نافعةٌ في الدارين، لقد كان لعقيدة الإيمان الأثر الأكبر في تربية المؤمنين الأولين «فهي التي زكّت النفوس وطهّرتها من الحسد والحقد والكبر والعجب والفسق والفحش والظلم والجور والقسوة والغلظة والأثرة والأنانية»[٢]، وهي ثمرةٌ فائدتها الكبرى عائدةٌ للإنسان نفسه، قال سبحانه: ﴿**وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ**﴾[٣]، فهذه الآية الكريمة تشير بوضوح إلى «أنّ كلّ ضرر ذلك وكلّ نفعه يعود عليكم، فأنتم الذين تسلكون مراقي الكمال في ظلّ الأعمال الصالحة، وتحلقون إلى سماء قرب الله عز وجل، كما أنكم أنتم الذين تهوون إلى الحضيض نتيجة ارتكابكم الآثام والمعاصي، فتبتعدون عن الله (عزّ وجلّ)، وتستحقون بذلك اللعنة الأبديّة»[٤].

فتزكية النفس وصفائها من العلل الأخلاقية وتنظيفها من القبائح النفسية من نتائج الإيمان في نفس المؤمن، وهو بهذا يكون مجتنبًا أنْ يكون ظاهره خيراً من باطنه، وإنّما هو يجاهد على أنْ يكون باطنه خيراً من ظاهره، وأمّا الإنسان الفارغ من الإيمان يكون ظاهره جميلاً وباطنه سيئًا، وفي ذلك قال أمير المؤمنين علي عليه السلام:

[١] زيدان، د. عبد الكريم ، أصول الدعوة، ص٣٥٢.

[٢] سيد سابق، العقائد الإسلامية، ص٣٧٨.

[٣] سورة فاطر، الآية: ١٨.

[٤] الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٢٠١/١٦.

«ما أقبح بالإنسان باطنًا عليلاً وظاهرًا جميلاً! »[١].

٩- العمل الصالح: العقيدة الإيمانية تغمر القلب والجوارح فتثمر الطاعة والفضائل وحُسن المعاملة، فالإيمان باعثٌ للمؤمن على الإكثار من الطاعة حبًا لله (عزّ وجلّ) وتقرّبًا منه، ولذلك اقترن الإيمان بالعمل الصالح في القرآن الكريم كثيراً، ومنه ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿**وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ**﴾[٢]، فالإيمان بالله (عزّ وجلّ) دافعٌ رئيسٌ لرفع همة المؤمن في نيل القرب من الله (عزّ وجلّ) والحصول على البشرى ودخول الجنة واجتناب النار، فكان العمل الصالح قرين لا ينفكّ عن الإيمان بالله سبحانه، وبه تنال المطالب العُلا والدرجات الرفيعة[٣].

وفي التأكيد على أنّ العمل الصالح من نتائج الإيمان بالله (عزّ وجلّ)، وممّا شجعت عليه العقيدة الحقّة ما نلحظه في قول الإمام محمد الباقر عليه السلام: «إنّ العمل الصالح يذهب إلى الجنة، فيمهّد لصاحبه كما يبعث الرجل غلامه فيفرش له، ثم قرأ: ﴿**وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ**﴾[٤]»[٥].

١٠- الثبات على الحقّ، فالمؤمن لا يخشى إلّا الله (عزّ وجلّ)، فلا يخاف وعيدًا ولا تهديدًا من المخالفين لعقيدته الحقّة، ومن هنا يأتي ثباته على الحقّ ثمرةً من ثمرات هذا الإيمان، وعدم مساومته عليه، ولو قُذف في النار، وهذا الثبات عبّر عنه القرآن الكريم في مواطن عديدة في آياته منه ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا**

[١] الريشهري، ميزان الحكمة، ١٠١٦/٢.

[٢] سورة البقرة، الآية: ٢٥.

[٣] ظ: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ١٣١/١.

[٤] سورة الروم، الآية: ٤٤.

[٥] بحار الانوار، ٧١ / ١٨٥.

اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [١]، وفي هذا الثبات الذي هو أثر من آثار الإيمان يقول العلاّمة محمد حسين الطباطبائي: «وذلك لما في طبع الانسان أنّه إذا نُهيَ عمّا يريده ويعزم عليه، فإنْ لم يحسن الظنّ بمن ينهاه كان ذلك إغراءً، فأوجب انتباه قواه واشتدت بذلك عزيمته، وكلّما أصرّ عليه بالمنع أصرّ على المضي على ما يريده ويقصده وهذا إذا كان الممنوع يرى نفسه محقًّا معذورًا في فعاله أشدّ تأثيرًا من غيره؛ ولذا كان المؤمنون كلّما لامهم في أمر الله لائمٌ أو منعهم مانعٌ زادوا قوةً في إيمانهم وشدةً في عزمهم وبأسهم. ويمكن أنْ يكون زيادة إيمانهم لتأييد أمثال هذه الأخبار ما عندهم من خبر الوحي أنّهم سيؤذون في جنب الله حتى يتم أمرهم بإذن الله، وقد وعدهم النصر، ولا يكون نصر إلاّ في نزالٍ وقتال»[٢].

١١- حُب الله (عزّ وجلّ) ورسول الله ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، والحُبّ في الله سبحانه في كلّ الأحوال: فالإنسان المؤمن شديد الحُبّ لله (عزّ وجلّ)، وما كان هذا الحُبّ أنْ يكون لولا الإيمان الراسخ في قلب المؤمن، وفي ذلك قال سبحانه: **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾** [٣]، فهذا الحُبّ عند المؤمنين «لأنّهم لا يشركون أحدًا في طاعته، والثقة به، والتوكّل عليه، أمّا غير المؤمنين فيثقون بالعديد من الأنداد، ويشركونهم مع الله في الطاعة، وطلب الخير، ودفع الشر»[٤]، وهذه الصفات الأخيرة من المحال أنْ تكون في قلب المؤمن، وعليه كانت ثمرة الإيمان بالله (عزّ وجلّ) الحبَّ له سبحانه خالصًا.

وفي سُنة المعصوم عليه السلام أنّ حُبّ النبيّ الخاتم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام من شروط الإيمان، إذ قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبَّ إليه

[١] سورة آل عمران، الآية: ١٧٣.

[٢] الميزان في تفسير القرآن، ٦٤/٤.

[٣] سورة البقرة، الآية: ١٦٥.

[٤] مغنية، التفسير الكاشف، ٢٥١/١.



من نفسه، وأهلي أحبَّ إليه من أهله، وعترتي أحبَّ إليه من عترته، وذريتي أحبَّ إليه من ذريته» [١].

ثانيًا: نتائج العقيدة على مستوى المجتمع:

وعلى مستوى الجانب الاجتماعي نلاحظ أنّ هناك جملةً من نتائج (ثمار) الإيمان بالله (عزّ وجلّ) ظاهرة الآثار على السلوك العملي في الواقع الاجتماعي، والتي منها على سبيل المثال:

١- الوحدة والإخاء والحبّ: عقيدة التوحيد ذات الدور الأكبر في توحيد المؤمنين ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**﴾[٢]، فوحدة الربّ المعبود، ووحدة العقيدة تنمي مشاعر القربى بين المؤمنين فيستشعرون أخاءً عظيمًا يجمعهم، وعليه وحدة العقيدة تعني وحدة المجتمع في الشكل والجوهر[٣].

وفي سُنّة المعصوم عليه السلام نطالع جملةً من أحاديثهم الشريفة في هذا المضمون، ونقتصر القول فيها على ما ورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في قوله: «المؤمن أخو المؤمن، عينه ودليله، لا يخونه، ولا يظلمه، ولا يغشُّه، ولا يَعِده عدةً فيخلفه» [٤]، فهذه الصفات السلوكية هي في حقيقتها نتائج الإيمان، تظهر في سلوكٍ عمليّ عند التعامل بين المؤمنين، والمتأمّل لهذه السلوكيات الاجتماعية يجدها ترسم لوحةً جميلةً لمجتمعٍ إيمانيّ نظيفٍ من مكدرات العيش وقلق التعامل، وآمنٍ من خطورة الخداع والغش، وكلّ ما يمت إلى رذائل الأخلاق.

ومن جميل ما نطالع في هذا المعنى وسمو المضمون قول الشيخ محمد

[١] المجلسي، بحار الأنوار، ١٤/١٧.

[٢] سورة الحجرات، الآية: ١٠.

[٣] ظ: الترابي، د. حسن، الإيمان وأثره في حياة الإنسان، ص١٠٩- ١٣٧.

[٤] الكليني، الكافي، ١٦٧/٢.

رضا المظفر إذ قال - رحمه الله تعالى -: «إنّ قانون المحبّة لو ساد بين البشر ــ كما يريده الدين بتعاليم الأخوة ــ لانمحت من قاموس لغاتنا كلمة (العدل)، بمعنى إنّا لم نعد نحتاج إلى العدل وقوانينه حتى نحتاج إلى استعمال كلمته، بل كفانا قانون الحبّ لنشر الخير والسلام، والسعادة والهناء؛ لأنّ الانسان لا يحتاج إلى استعمال العدل، ولا يطلبه القانون منه إلّا إذا فقد الحبّ فيمن يجب أنْ يعدل معه، أمّا فيمن يبادله الحبّ كالولد والأخ إنمّا يحسن إليه ويتنازل له عن جملةٍ من رغباته، فبدافعٍ من الحبّ والرغبة عن طيب خاطر، لا بدافع العدل والمصلحة»[١].

٢- موالاة المؤمنين: فأخوة الإيمان تدعو المؤمنين إلى شدة موالاة المؤمنين، وإلى التجرد من العلائق الأخرى، فنشأة هذه الأخوة عن إرادةٍ حرّةٍ تستتبع اعتناء المرء بها، واتخاذه منها منهجًا يعبر عنها بالموالاة الفعليّة للمؤمنين، فينشط للعمل معهم ومن أجلهم، قال تعالى: ﴿**وَالمُؤْمِنُونَ وَالمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ**﴾[٢].

وفي سُنّة المعصوم عليه السلام تأكيداتٌ كثيرةٌ على هذا المقصد الإيماني المعبّر عن حقيقة الإيمان الحركي على الساحة الواقعية، منه قول النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم: «ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادّهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى»[٣]، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضًا»[٤]، وهذه الموالاة بطبيعة الحال مانعةٌ عن غيرها من الموالاة من العقائد الأخرى، وما ذلك إلّا تأكيدًا على أنْ لا رابط إلا رباط الإيمان الحقّ النابع من العقيدة الإسلامية، وفي هذا نهى القرآن الكريم عن موالاة غير المؤمنين من أتباع دين الإسلام، فقال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ**

[١] عقائد الإمامية، ص١٢١.

[٢] سورة التوبة، الآية: ٧١.

[٣] المجلسي، بحار الانوار، ١٤٢/٢٠ .

[٤] المصدر نفسه، ١٥٠/٥٨.

اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[١].

وعليه فإنّ المجتمع الإسلامي وإنْ كان لا ينكر أنّ هناك روابط كثيرةً تربط أبناء مجتمعه، إلّا أنّ ما يميّزه عن غيره من المجتمعات الأخرى في مجال الروابط الاجتماعية أنّه «جعل الرابطة العظمى والعروة الوثقى هي العقيدة وما يفيض عنها من تشريعاتٍ وهداياتٍ؛ لأنّها المرجعية الأولى والعليا لأبناء المجتمع الإسلامي في كلّ ما يصدر عنهم من سلوكٍ وتصرفاتٍ فكان للإيمان بالله تعالى دور ظاهر في إيجاد روابط اجتماعية، وفي تهذيب روابط أخرى كان قد أقرّها العرف من قبل»[٢].

٣- **المساواة:** الناس سواسية في مبدأ إنسانيتهم؛ لأنّهم يصدرون في الخلق من أصلٍ واحد، وهم سواسية في كونهم مخلوقين لله تعالى، فلا فضل لأحد منهم على أحد من حيث جوهر وجودهم، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً**﴾[٣]، فهذا الأدب القرآني للإنسان المؤمن في أنْ يكون تعامله مع الناس جميعًا على قدر واحد من المساواة الاجتماعية، وهذا السلوك هو من نتائج الإيمان بالله (عزَّ وجلَّ) المعبّر عنها بالتقوى، إذ «إنّ الآية تدعو إلى التقوى باعتبارها أساسًا لأي برنامجٍ إصلاحي للمجتمع، فأداء الحقوق والتقسيم العادل للثروة، وحماية الأيتام، ورعاية الحقوق العائلية، وما شابه ذلك كلّها من الأمور التي لا تتحقّق بدون التقوى»[٤] التي هي نتاج الإيمان بالله سبحانه.

وفي التأكيد على المساواة الاجتماعية عند المؤمنين يقول الرسول الأكرم ﷺ:

[١] سورة المائدة، الآية: ٥١.

[٢] الفتلاوي، د. محمد كاظم، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص٧٠.

[٣] سورة النساء، الآية: ١.

[٤] الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٧٩/٣.

«الناس كلهم كأسنان المشط»[١]، وذلك أنّ روح التكافؤ والاستواء بين المؤمنين تظلّ مركوزةً في وجدانهم مستصحبةً في معاملاتهم سائدة في حياتهم؛ بل إنّ معايير الترجيح بين الأفراد لتقدير درجة الفضل يكون لها أثرٌ طيّبٌ في إشاعة المساواة والوئام؛ لأنّها ترمز إلى مجالات التنافس المعتبرة في المجتمع المؤمن، فإذا توجّه المؤمنون إلى التسابق فيها عظّموا قدر العلم والصلاح والتقوى، وزهدوا في المنافسات الشرسة على المال والجاه وسائر متاع الدنيا، الذي يفرّق بين الناس، ويوغر صدورهم بالحقد، ويخرّب حياتهم بالشقاق.

٤- **العزة:** بينما يستشعر المؤمنون المساواة فيما بينهم على أصل الإيمان يرون في أنفسهم عزة إيمانية جعلتهم شريعة السماء بمقام فوق سائر الناس من لا يدينون بدين الإسلام، قال تعالى: ﴿**وَلِلّهِ العِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ المُنَافِقِينَ لا يَـعْلَمُونَ**﴾[٢]، فلأن المؤمنين بواقع حالهم وشريعتهم يردون البشر إلى عنصرٍ واحدٍ ويسقطون تباين الأجناس والطباع واللون والأوضاع العرفية والاجتماعية فإنّهم يرون القيمة الحقيقية بمواقفهم من خيار الإيمان والكفر، فأهل الإيمان عندهم خير على الإطلاق من أهل الكفر وهذا يُورثُ المؤمنين عزّةً واستقلالاً فلا يوالون غير المؤمنين قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَتَوَلَّ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الغَالِبُونَ**﴾[٣] .

فالمؤمن بالله (عزّ وجلّ) ملتزمٌ بالطاعة للباري متذللٌ له وحده، وبهذا التذلل يمنع نفسه من أنْ تكون ذليلةً لغيره من البشر والمخلوقات، فإذا دخل الإيمان قلب المؤمن اعتزّ بذاته لما احتوته من الطاعة والتذلل لله (عزّ وجلّ)، وبهذا السلوك العملي الاجتماعي يُحرّم أنْ يكون المؤمن ذليلاً، قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إنّ الله فوّض إلى المؤمن أموره كلّها، ولم يفوّض إليه أنْ يكون

[١] المجلسي، بحار الأنوار، ٦٥/٥٨.

[٢] سورة المنافقون، الآية: ٨.

[٣] سورة المائدة، الآية: ٥٦.

ذليلاً»[١]، وبحسب تتبع الباحث لا توجد عقيدةٌ تُحصّن الإنسان بهذا القدر من الهيبة والوقار وتحفظ النفس من السقوط في هاوية المهانة والتذلل، كما هو الحال في عقيدة الإيمان بالله (عزّ وجلّ) في دين الإسلام التي تُعزّ المؤمن، وتُحرّم عليه الذلة في كلّ صورها ومواقفها الاجتماعية.

ومقصد العزة والكرامة نتيجةٌ عظيمةٌ من نتائج العقيدة التي لم تجعل للمؤمن مخرجًا في أنْ يضع نفسه في مواقف الهوان والذل لأي سببٍ كان من شؤون الدنيا؛ وذلك لارتباطه بالمطلق سبحانه العزيز المتعال، والتصاقه بالكرامة الإيمانية التي شرّفه بها الله سبحانه، كما أنّ عقيدة الإسلام حرّمت على المؤمن طلب العزّة من غير مظانّها أو ما وجهت إليه فيما يُعزّ دين الله (عزّ وجلّ)، وإنّ أيّ عزٍّ وكرامةٍ من غير وجود للعقيدة الحقّة هو في حقيقته ذلٌّ باطنٌ وزوالٌ عاجل، قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «العزيز بغير الله ذليل»[٢].

نعم؛ فحين يبتعد الفرد والمجتمع عن العقيدة الحقّة، وتضعف الصلة بين الإنسان والدين وتنحرف البوصلة عن رشد الثقلين (الكتاب العزيز والعترة الطاهرة)، حينذاك تتمظهر عزّةٌ وهميّةٌ غير حقيقية تكمن في العشيرة والمال والقومية والمنصب والتراث المادي وغيرها إذ «كثيراً ما تمنع العزة غير الحقيقية أصحابها من قبول الحقّ سواء كانوا من الكفار أم من المنافقين أم من عصاة المسلمين.. فإذا دُعي الواحد منهم إلى الإيمان والتقوى أخذته هذه العزّة الوهميّة إلى خُلق العناد أثماً وعدوانًا وتكبراً، فيرفض الانصياع للحقّ، واستكبر عن قبول النصح»[٣]، وبهذا تُجر الويلات على الجامعة الإسلامية «حتى ضعف الدين بمرور الأيام، فتلاشت قوته. ووصل إلى ما عليه اليوم، فعاد غريبًا. وأصبح المسلمون

[١] الكليني، الكافي، ٦٣/٥.

[٢] المجلسي، بحار الأنوار، ١٠/٧٨.

[٣] الفتلاوي، د. محمد كاظم، الأثر القرآني في فكر السيد السيستاني - دراسة في النصائح الشخصية للشباب المؤمن -، ص١٩٧.

أو ما يسمون أنفسهم بالمسلمين، وما لهم من دون الله أولياء ثم لا ينصرون حتى على أضعف أعدائهم وأرذل المجترئين عليم، كاليهود الأذلاء، فضلاً عن الصليبيين الأقوياء»[١].

٥- **الرقي والازدهار:** إنّ التمكين لهذه العقيدة هو الذي يُهذّب الحياة ويُرقّيها ويصل بها إلى المدنية الحقّة، ويبلغها ما تنشده من الخير والتقدم، وما تستهدفه من الحقّ والعدل، فينعم الفرد، وتُسعد الجماعة، وتحيا الحياة الطيبة[٢]، والقرآن الكريم وعدّ المؤمنين بالله سبحانه بهذه الحياة الحضارية الهانئة فقال (عزّ وجلّ): ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾[٣].

نعم؛ في ظلال العقيدة الإسلاميّة تتوافر عناصر الارتقاء المادي والروحي، ويجد الإنسان من عناية الله (عزّ وجلّ) وولايته وكرامته ما يبلغه ذروة الكمال الذي أراده الله سبحانه له، قال تعالى: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾[٤].

يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين في هذا الأثر: «وما من عقيدةٍ دينيةٍ منزّلةٍ إلاّ ورعيت فيها طبيعة الأقوام الذين قدر لهم أنْ تنشأ فيهم وتنتشر بينهم، مع ما تستتبعه هذه الطبيعة من نظم السياسة والاجتماع، وليس هذا بدعًا في العقائد والأديان، فإذا لم تراع هذه الأمور وغيرها، لم يكن من المستطاع إصلاح الفاسد، وتقويم المعوج، وبعث الحياة...»[٥]، وعليه فإنّ العقيدة الدينية بهذه المراعاة لشأن الفرد والمجتمع كانت باعثًا للارتقاء الحضاري، فكان الدين بهذا معيارًا للمصلحة والمفسدة، فما «شهد له الإسلام بالصلاح فهو المصلحة وما شهد له

---

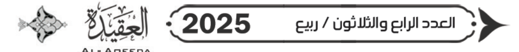
[١] المظفر، محمد رضا ، عقائد الإمامية، ص١١٢.

[٢] ظ: سيد سابق، عقائد الإسلام، ص٢٧٧.

[٣] سورة النحل، الآية: ٩٧.

[٤] سورة البقرة، الآية: ٢٥٧.

[٥] نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص٢٠.



بالفساد فهو المفسدة، والخروج عن هذا المعيار معناه اتباع الهوى، والهوى باطلٌ لا يصلح لتمييز الصلاح من الفساد»[١].

وعلى أيّ حال، إنّ كلّ هذه النتائج لا يستطيع العقل أنْ يصل إليها أو أنْ يُدركها وحده[٢]، من غير أنْ تأخذ بيده عناية الله سبحانه وأديانه وكتبه، حتى ما يضرّ الإنسان أو ينفعه أو يشقيه أو يساعده هذا وذاك؛ لأنّ إدراك العقل وحده، إدراك بصعوبة شديدة ومعاناة هائلة، وكثيراً ما يضلّ ويغلب الهوى في الحكم فيرى الخير شرًّا، والشرّ خيراً، والنافع ضارًا، والضار نافعًا – وكثيراً ما يكون أجهل من الفراشة التي تحوم حول النور حتى تحترق فيه – وأقرب شاهد على ذلك ما نراه بأمّ أعيننا في عصرنا الحاضر الذي توهّم أهله أنّهم وصلوا إلى أعلى درجات الحضارة والتمدّن – وهاهم يتخبطون في الظلمات، وكلّما حلّوا مشكلةً وقعوا في مشكلات – ولا نحتاج إلى معرفة ما يتخبط به العالم شرقًا وغربًا بأكثر من مطالعة سطور من جريدةٍ يوميةٍ – أو سماع نشرةٍ إخباريةٍ في المذياع أو التلفاز – ولن يزالوا كذلك؛ بل سيزدادون ظلمةً وانتكاسًا ما داموا يعتمدون على عقولهم ونظريات بشر مثلهم حتى يرجعون إلى الله (عزّ وجلّ)، وإلى دينه الحقّ وهو الإسلام[٣]، قال تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ**﴾[٤].

نعم، «إن للاستقرار النفسي ثمنًا لابدّ من تحمل تبعاته ألا وهو الإيمان، فإذا كان لابدّ من الوصول إلى شاطئ السعادة والاستقرار، فلا مندوحة من اعتناق

[١] زيدان، د. عبد الكريم ، أصول الدعوة، ص٣٠٢.

[٢] ليس مقام هذا البحث التفصيل العقائدي لمسألة: (القبح والتحسين العقليين)، وملخّص القول عندنا أنّ الشارع في تحسينه وتقبيحه للأفعال لا يخالف العقل، وهناك تفصيل لرأي الفرق الإسلامية في هذا الموضوع. للتوسعة ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، الفرق الإسلامية الكبرى، ص١٩٥.

[٣] ظ: الخطيب، محمد نمر، مرشد الدعاة، ص٣٨، صقر عطية، الدعوة الإسلامية دعوة عالمية، ص٢٠.

[٤] سورة فصلت، الآية: ٥٣.

مبادئ السماء التي تشيع في أرجاء النفس هدوءًا ومحبة، وتترع الأعماق راحة وهناءً»[١]، كيف لا، وقد جاءت «قيمه قيماً أخلاقيةً مركزيةً تربط بين المفصلين: العقدي والقانوني»[٢]. ذلك كلّه متمثّلاً في عقيدة الإسلام؛ لأنّ «منشأ الإسلام وأهدافه يقضيان عليه أنْ يعنى بالجانب المادي من حياة الإنسان عنايته بالجانب الروحي على السواء»[٣].

وبهذا كان دين الإسلام في عقيدته وشرعه منظومةً متكاملةً شاملةً لشؤون الإنسان (الفرد والمجتمع)، فأوضحت نتائج الدعوة إلى الله (عزّ وجلّ)، ولم تهمل أساليبها المتنوعة لجني ثمارها اليانعة، والتنعم بآثارها النافعة في الحياة الدنيا الشافعة في اليوم الآخر، محذّرة في الوقت ذاته من تداعيات إهمال أساليب الدعوة عن ما أُريد لها من ثمارٍ وآثارٍ لن تقف عند حدود الحياة الدنيا، حتى يكون الحساب أشدّ وأقسى في اليومِ الآخرِ.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة في رحاب أساليب الدعوة إلى الله (عزّ وجلّ) والنتائج الإيمانية، وجني الثمار على مستوى الفرد والمجتمع، نضع الرحال عند الخاتمة لنسجّل الآتي:

إنّ أوّل ما نُسجله أنّ الدعوة الى الإيمان بالله (عزّ وجلّ) من أشرف المهام وأعظمها، وقد تشرّف بها خير الناس طرًا الأنبياء والمرسلين، وكان سيّدهم وأشرفهم النبي الخاتم ﷺ، الذي أُختير لهذه المهمة العظمى، وأدّى رسالته التبليغيّة الكبرى.

---

[١] الهادي، موسى، الإسلام طريق المستقبل، ص٢١.

[٢] زاهد، د. عبد الأمير، الاتجاه العلمي في تفسير القرآن الكريم قراءة في المنهج، ص٥٢، للتوسعة في ثمار الإيمان: ظ: المشكيني، الشيخ علي، مسلكنا في الأخلاق والعقيدة والأعمال، ص١٤٩.

[٣] شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص ٢٨.

إنّ الطرق الى الله (عزّ وجلّ) بعدد أنفاس الخلائق، بمعنى أنّ كلّ الوسائل الشريفة متاحةٌ في تبليغ دين سيّد المرسلين ﷺ، ولا يمكن أنْ تقف عند عددٍ معينٍ، أو أساليب محدّدة، وإنّما هي متطورة مع الزمان والمكان.

إنّ الداعية يتخيرّ من الأساليب والوسائل الدعوية ما يتناسب مع الوضع القائم حال دعوته، وقد يستخدم أسلوبًا منفردًا معيّنًا، وقد يأتي بها جميعًا، تبعًا لمقتضى الحال، فالداعية إلى الله سبحانه طبيب القلوب والأرواح، فعليه أنْ يسلك في معالجتها الأسلوب الذي يسلكه طبيب الأبدان الذي يشخّص الداء أولًا، ثم يعين العلاج المناسب ثانيًا، وإذا لم ينجح دواءٌ ما في علاج ذلك المرض، جرّب عليه غيره، وهكذا حتى يصل إلى مقصوده.

إنّ الدلالات القرآنية تقرر شرعًا أنّ الإعلان عن دين الإسلام تكليف كلّ مسلمٍ بالغٍ رشيد، وهو مسؤولٌ عن تبليغ رسالة الإسلام إلى الناس بحسب طاقته مع مراعاةٍ حال المدعوين من الناس، وهذا بطبيعته مقصدٌ أصيلٌ في الدعوة إلى الله (عزّ وجلّ).

إنّ الدعوة إلى الله (عزّ وجلّ) هي دعوةٌ الى التخلّي عن رذائل الأخلاق، إذ تضمحل كلّ الأخلاق السافلة والظواهر السيئة من المجتمع المسلم، هذه هي الدعوة إلى الله (عزّ وجلّ) بمفهومها الواسع الشامل؛ ولذا جاءت آياتٌ كثيرةٌ تُرغّب فيها، وتحثّ عليها؛ لأنّها وظيفة أنبياء الله (عزّ وجلّ)، والصفوة المباركة من العلماء العاملين في كلّ زمان ومكان.

إنّ الدعوة إلى الله تعالى دعوة إلى مكارم الأخلاق، ومحاسن الأعمال، وحفظ الحقوق، وإقامة العدل بين الناس بإعطاء كلّ ذي حقٍ حقَّه، وبذلك يتحقّق الإخاء والمودة بين المؤمنين، ويستتب الأمن التام والنظام الكامل داخل شريعة الله (عزّ وجلّ)، وهو جوهر ثمار الدعوة إلى الله (عزّ وجلّ).

على المتصدي للدعوة الى الله (عزّ وجلّ)، وتبليغ دين سيد المرسلين ﷺ،

والواعظ بقيم الصلاح ومكارم الأخلاق، عليه أنْ يكون متعظًا بما يقول من بيانات، عاملاً بما يرشد اليه، وإلاّ فإنّ النتيجة تكون عكسيةً، فيهجر الناس الدين، وتبور الثمار، فأقبح العظات عظة الواعظ غير المتعظ، فهو معول هدمٍ في بناء العقيدة في نفوس المدعوين.

إنّ كلّ تشريعات المنظومة الإسلامية وإرشاداتها للفرد المسلم في تعامله مع الآخر تكون صعبة التحقّق على أرض الواقع ما لم تكن العقيدة حاضرةً بالشعور الصادق بالأخوة والمحبّة في معاملاته اليومية مع المؤمنين، وبذلك يكون بناء مجتمعٍ إسلاميّ ملتزمٍ آمن.

وأخيراً.. لا يدّعي الباحث فيما سطره في بحثه أنّه استوفى الموضوع أو أعطاه حقّه، وإنّما هي محاولةٌ على سبيل نجاة، ومساهمة في رفد الشباب المسلم بموعظة رشادٍ في رحاب خدمة دين سيد المرسلين ﷺ، راجيًا من الله (عزّ وجلّ) القبول ولعباده النفع. والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. الأشقر، عمر سليمان، العقيدة في الله، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط٢، ١٩٩٩م.

٢. الآلوسي (ت:١٢٧٠هـ) شهاب الدين، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م.

٣. إمام، د. إبراهيم، الإعلام الإسلامي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠م.

٤. البيانوني، محمد أبو الفتح، المدخل إلى علم الدعوة، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط،٣، ١٩٥٥م.

٥. الترابي، د. حسن، الإيمان وأثره في حياة الإنسان، دار القلم، الكويت، ١٩٧٤م.

٦. ابن أبي الحديد عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م.

٧. الحلي، مسلم الحسيني (ت:١٩٨١م)، الإسلام دين الوحدة، مجلة رسالة الإسلام، العدد١، السنة١، ١٩٤٩م.

٨. خضير، د. عبد العليم عبد الرحمن، الطبيعيات والإعجاز العلمي في القرآن الكريم، دار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.

٩. الخطيب، محمد نمر، مرشد الدعاة، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨١م.

١٠. الريشهري، محمد (ت:٢٠٢٢م)، موسوعة العقائد الإسلامية، دار الحديث للطباعة والنشر، قم المقدسة، ط٣، ١٤٢٩هـ.

١١. الريشهري، محمد (ت:٢٠٢٢م)، ميزان الحكمة، دار الإحياء العربي، بيروت، ط٣، ٢٠١٠م.

١٢. زاهد، د. عبد الأمير، الاتجاه العلمي في تفسير القرآن الكريم قراءة في المنهج، مجلة المنهاج، العدد١٩، السنة ٥، ٢٠٠٠م.

١٣. زيدان، د. عبد الكريم، أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ٢٠٠٢م.

١٤. الزيدي، د. كاصد ياسر، الطبيعة في القرآن الكريم، المركز العربي للطباعة، بيروت،١٩٨٠م.

١٥. سيد سابق، (ت:١٤٢٠هـ)، العقائد الإسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٦. شحاته، د. عبد الله ، علوم الدين الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٩٨م.

١٧. شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم، إيران، ط٣، ١٩٩٢م.

١٨. الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م.

١٩. صقر، عطية، الدعوة الإسلامية دعوة عالمية، مؤسسة الصباح، ١٩٨٠م.

٢٠. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٩م.

٢١. الطبرسي (ت:١٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، مكتبة دار المجتبى، النجف الاشرف، ٢٠٠٩م.

٢٢. الطوسي (ت:٤٦٠هـ)، أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٣هـ

٢٣. الغزالي، محمد ، مع الله دراسات في الدعوة والدعاة، دار النهضة، مصر، ط٦، ٢٠٠٥م.

٢٤. غلوش، أحمد أحمد، الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها، دار الكتاب المصري، مصر، ط٢، ٩٨٧م.

٢٥. الفتلاوي، د. محمد كاظم، أساليب القرآن الكريم – دراسة في النظرية والتطبيق -، مطبعة الرافد، بغداد، ٢٠٢٢م.

٢٦. ــــــــــــ، الفرق الإسلامية الكبرى – الإمامية – المعتزلة – الاشاعرة -، مطبعة الرافد، بغداد، ٢٠١٦م.



٢٧. ــــــــــ، المجتمع الإسلامي المعاصر – دراسة في ضوء الكتاب والسنّة -، مطبعة الرافد، بغداد، ٢٠١٨م.

٢٨. ــــــــــ، الأثر القرآني في فكر السيد السيستاني – دراسة في النصائح الشخصية للشباب المؤمن -، مطبعة دار الوارث للطباعة والنشر، العتبة الحسينية المقدسة، ٢٠٢٣م.

٢٩. ــــــــــ، الإعجاز في القرآن الكريم - دراسة في التفسير العلمي للآيات الكونية -، مطبعة الثقلين، النجف الأشرف، ٢٠١٥م.

٣٠. القرطبي (ت:٦٧١هـ)، أبو عبد الله، محمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤م.

٣١. قيني، د. حامد صادق، المشاهد في القرآن الكريم، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ١٩٨٤م.

٣٢. الكليني، محمد بن يعقوب (ت:٣٢٩هـ)، الكافي، تحقيق وتعليق: علي أكبر الغفاري، منشورات فجر، بيروت، ط٥، ١٣٦٣ هـ ش.

٣٣. المبارك، د. محمد، العقيدة في القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٦م.

٣٤. المجلسي، محمد باقر (ت:١١١١هـ)، بحار الأنوار، دار الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.

٣٥. المشكيني، الشيخ علي، مسلكنا في الأخلاق والعقيدة والأعمال، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠١م.

٣٦. المظفر، الشيخ محمد رضا (ت:١٩٦٤م)، عقائد الإمامية، الناشر: مكتبة الأمين، النجف الأشرف، ١٩٦٨م.

٣٧. مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار التيار، بيروت، ٢٠١٣م.

٣٨. المؤمن، علي، الإسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الروضة، بيروت، ٢٠٠٠م.

٣٩. نجيب محمد غالب، وأحمد عبد الله إبراهيم سلمان، تأملات في العلم والإيمان، الجمهورية اليمنية، الهيئة العامة للمعاهد العلمية، ط ٢، ١٩٨٩م.

٤٠. نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلّى في عصر العلم، ترجمة: د. الدمرداش عبد الحميد سرحان، راجعه وعلّق عليه: د. محمد جمال الدين الفندي، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

٤١. الهادي موسى، الإسلام طريق المستقبل، دار الفردوس، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م.

٤٢. الواعي، د. توفيق ، الدعوة الى الله، دار اليقين، مصر، ط٢، ١٩٩٥م.

الدراسات والتحقيق

شبهات ديفيد هيوم وإيمانوئيل كانط
حول براهين إثبات وجود واجب الوجود

(دراسةٌ نقديّةٌ في ضوء برهان الصدّيقين لصدر المتألّهين)

د.حميد رضا آيت اللهي (*)
ترجمة: أسعد مندي الكعبي



(*) متخصص في الفلسفة الدين / جامعة العلاّمة الطباطبائي - طهران .

الملخّص

يبحث الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان أوجه الاستدلال في برهان الصدّيقين الذي طرحه الفيلسوف المسلم صدر الدين الشيرازي المعروف بالملاّ صدرا وصدر المتألّهين، وذلك في رحاب دراسةٍ نقديةٍ حول براهين إثبات وجود واجب الوجود - الله تعالى - والشبهات التي طُرحت على هذا الصعيد في العالم الغربي من قبل الفيلسوفين ديفيد هيوم وإيمانوئيل كانط، كما سنعرّج شيئًا ما على بعض آراء القديس أنسيلم ورينيه ديكارت وفيلهيلم لايبنتز حينما يقتضي البحث ذلك.

سوف نثبت في تفاصيل البحث أنّ النقد الممنهج الذي ساقه هذان الفيلسوفان الغربيان حول مختلف براهين علم اللاهوت وتفريعاتها، لا يصمد أمام برهان الصدّيقين الصدرائي الذي هو في غاية الدقّة والإتقان، حيث نثبت ذلك في إطار دراسةٍ نقديّةٍ لتفنيد مختلف الشبهات التي طرحت في هذا الصدد.

الكلمات المفتاحية:

برهان الصديقين، واجب الوجود، الوجود، صدر المتألهين، كانط، هيوم.

أوجه الاستدلال في برهان الصدّيقين

البرهان الذي طرحه صدر المتألّهين تحت عنوان (برهان الصدّيقين) محوره إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، حيث تطرّق هذا الفيلسوف المسلم إلى شرح حقيقة الوجود وتحليلها لإثبات ضرورة وجود واجب الوجود - الله سبحانه وتعالى - وذلك من خلال الاستدلال بذات الحقيقة لإثبات وجودها، ومن هذا المنطلق توصّل إلى الهدف المنشود.

البراهين الأخرى التي طرحها الفلاسفة لإثبات وجود البارئ تبارك وتعالى ترتكز عادةً على غير واجب الوجود لإثبات ضرورة وجوده، كالاستدلال بما هو ممكن الوجود أو بالحادث لإثبات المبدأ القديم، أو الاستدلال بالحركة لإثبات وجود المحرّك المنزّه منها؛ في حين أنّ برهان الصدّيقين لا يوجد حدٌّ وسطٌ فيه سوى الحقّ بذاته[١].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحكيم ابن سينا يعدّ أوّل من أطلق على هذا النمط من البرهان عنوان (برهان الصدّيقين)، فقد جاء في نهاية النمط الرابع من كتابه (الإشارات والتنبيهات) ما يأتي: «تنبيهٌ: تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته وبرائته عن الصمات إلى تأمّلٍ لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبارٍ من خلقه وفعله وإنْ كان ذلك دليلاً عليه، لكنّ هذا الباب أوثق وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. وعلى مثل هذا أُشير في الكتاب الإلهي: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[٢]. أقول: إنّ هذا حكمٌ لقومٍ. ثم يقول: أو لم يكف المتكلّمون يستدلّون بحدوث الأجسام

[١] صدر الدين الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية:٦/١٣.

[٢] فُصّلت : ٥٣.

والأعراض على وجود الخالق وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدةً فواحدةً، والحكماء الطبيعيون أيضًا يستدلّون بوجود الحركة على محرّكٍ وبامتناع اتّصال المحرّكات لا إلى نهايةٍ على وجود محرّكٍ أوّلٍ غير متحرّكٍ، ثمّ يستدلّون من ذلك على وجود مبدأ أوّل؟!

وأمّا الإلهيّون فيستدلّون بالنظر في الوجود وأنّه واجبٌ أو ممكنٌ على إثبات واجبٍ، ثمّ بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته، ثمّ يستدلّون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحدًا بعد واحد. فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنّه أوثق وأشرف؛ وذلك لأنّ أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، وأمّا عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلّة فربّما لا يعطي اليقين، وهو إذا كان للمطلوب علّةً لم يُعرف إلّا بها - كما تبيّن في علم البرهان - ثمّ جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾، أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحقّ ومرتبة الاستشهاد بالحقّ على كلّ شيءٍ بإزاء الطريقين، ولمّا كان طريقة قومه أصدق الوجهين، وَسَمهم بالصدِّيقين، فإنّ الصدِّيق هو ملازم الصدق؛ يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبوقًا بالعدم على ما فسّره في الفصل الأوّل من هذا النمط، وبالإبداع ما يقابله؛ وهو إيجاد شيءٍ غير مسبوقٍ بالعدم ...»[١].

وعلى أساس أسلوب الاستدلال في هذا البرهان، فقد أدرجه معظم الفلاسفة ضمن البراهين (الإنّـية)؛ وهو حقًّا كذلك، إذ يعدّ من سنخ البراهين الإنّـية التي يُساق فيها الاستدلال على أحد المتلازمين من ملازمه، إلا أنّ بعض الفلاسفة عدّوه من سنخ البراهين (اللمّـية)؛ وذلك لأنّه يستدلّ بالعلّة لإثبات وجود المعلول، ولكنّ هذا الرأي ليس صائبًا من حيث عدم جواز الاستدلال بالبراهين اللمّـيّة في

[١] ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، ٣/ ٦٦.



المواضيع الفلسفيّة الدينيّة[١].

❁ برهان الصدّيقين بتقرير صدر المتألّهين

بعد عهد الشيخ الرئيس ابن سينا، ظهر برهان الصدّيقين بحلّةٍ جديدةٍ بتقرير الحكيم صدر المتألّهين، وقد عدّه أكثر وثاقةً وشرفًا وسدادًا من سائر براهين علم الوجود، حيث ساقه في ضوء الأصول العقليّة الفلسفيّة التي كان يتبنّاها؛ لذلك سوف نتطرّق إلى بيانه في بادئ الأمر عبر ذكر هذه الأصول بشكلٍ موجزٍ دون الخوض في عمليّة الاستدلال العقليّ بإسهابٍ وتفصيلٍ، ومن ثمّ نقوم بشرحه وتحليله بأسلوبٍ أكثر تفصيلاً.

أوّلًا: معنى الوجود اصطلاحًا

الوجود عبارةٌ عن مفهومٍ ذي دلالةٍ خاصّةٍ في الذهن وله حقيقةٌ يتجلّى على أساسها في عالم الخارج، ومحور البحث حوله في برهان الصدّيقين يرتكز على طبيعته الذاتيّة التي تميّزه عن كلّ ما سواه.

حقيقة الوجود واضحةٌ غاية الوضوح لأصحاب الكشف والشهود، وأمّا ذاته فهي في غاية الخفاء؛ فعلى الرغم من أنّها عين كينونته في الخارج لكنّها غير قابلةٍ للإدراك من دون تأمّلٍ واستدلالٍ[٢]، لذا لا بدّ من البحث عن كُنهها لكونها غير حاضرةٍ في الذهن.

مفهوم الوجود الذي يُعدّ مختلفًا عن حقيقته الذاتيّة، هو في غاية البداهة، وبالطبع لا يمكن إدراكه إلّا من خلال ذاته وليس عن طريق شيءٍ آخر؛ فهو ذات المفهوم الذي يعرض على الماهيّة والوجود الذهني.

---

[١] للاطّلاع أكثر، راجع: الطباطبائي، محمّد حسين، نهاية الحكمة، ٢٧٥/٢؛ جوادي الآملي، شرح حكمت متعاليه اسفار اربعه، الفصل الأوّل من المجلّد السادس، ص ١١٦ - ١١٧.

[٢] اللاهيجي، الملا محمّد جعفر، شرح رسالة المشاعر لملا صدرا، ١٢ - ١٣.

ثانيًا: مبدأ أصالة الوجود

لا شكّ في أنّ حقيقة الوجود هي التي تنعكس في الخارج لا ماهيته، فالذهن ينتزع الماهيّة من حدود الوجودات الخارجيّة، أي ليست هناك ماهيّاتٌ في عالم الخارج ينتزع الذهن منها مفهوم الوجود.

إذًا، الشيء الموجود بحقيقته في الخارج ليس شجرةً على سبيل المثال، بل هو عبارةٌ عن وجودٍ ذي حدودٍ ينتزع الذهن منها شيئًا اسمه (شجرة)؛ وهذا الأمر يدلّ على عظمة الوجود؛ لذا أَمست أصالة الوجود أهمّ مبدأ في برهان الصدّيقين.

ثالثًا: الوجود حقيقةٌ مشكّكةٌ

حقيقة الوجود في جميع الكائنات واحدةٌ لا ثاني لها، ولكنّ هذه الكائنات متكثّرةٌ في عين وحدة هذه الحقيقة، على هذا الأساس فإنّ حقيقة الوجود واحدةٌ في عين كثرتها، ومتكثّرةٌ في عين وحدتها؛ وهذا الوجود هو الذي يؤدّي إلى تمايز الكائنات واختلافها عن بعضها.

حسب نظريّة أصالة الوجود، ليس هناك أمرٌ متحقّقٌ في هذا الكون سوى الوجود، مـمّا يعني أنّه وجه التمايز والاختلاف الوحيد بين الكائنات إلى جانب كونه الوجه الوحيد في اشتراكها؛ ونتيجة هذا الكلام بطبيعة الحال هي أنّ وجه اختلافها هو وجه اشتراكها نفسخ، والعكس صحيحٌ، وهذا ما يطلق عليه الفلاسفة عنوان (التشكيك). إذًا، وجه الاختلاف بين الكائنات يكمن في شدّة وجودها وضعفه وتقدّمه وتأخّره.

رابعًا: العلاقة بين العلّة والمعلول في ضوء نظريّة أصالة الوجود

استنادًا إلى مبدأ العلّيّة التامّة، فالعلّة هي التي تفيض الوجود على المعلول، وهذا الكلام يعني تلازم وجوده مع وجودها بنحو يستحيل تحقّقه في زمنٍ متأخّرٍ عنها.



وقد وقع البعض في خطأ بعد أنْ خلطوا بين العلّة المـُعِدّة التي هي في حقيقتها شرطٌ وليست علّةً، وبين العلّة الحقيقية التامّة؛ ولكن حسب نظريّة أصالة الوجود، لا يمكننا افتراض ذات المعلول كوجودٍ أوّلٍ عندما نقرّ بوجود العلاقة العلّيّة في الكون - والأمر كذلك حقًّا - لذا فإنّ ما يتلقّاه المعلول من علّته هو مرحلةٌ ثانيةٌ، في حين أنّ تأثير العلّة على المعلول يعدّ المرحلة الثالثة في قانون العلّية.

إذًا، الوجود والموجود والإيجاد هي أمورٌ واحدةٌ في فلك المعلومات، وهذا يعني أنّ هويّة الموجود هي عين هويّة الوجود والإيجاد، وبناءً على هذا الاستنتاج نقول إنّ هويّة المعلول تعني افتقاره إلى علّته وعدم انفكاكه عنها، ولذا فإنّ الازدواجيّة المتصوّرة في الأمرين هي مجرّد تصوّرٍ يصوغه الذهن، إذ ليست هناك أيّة ثنائيّةٍ حقيقيّةٍ، بل من المحال بمكانٍ أنْ تتحقّق في عالم الخارج. من المؤكّد أنّ ذهن الإنسان من خلال أُنسه بالماهيةً، لا بدّ أنْ يبادر إلى إضفاء مفهومٍ مستقلٍّ لكلّ ماهيةٍ على حدةٍ، وعلى هذا الأساس ينتزع للعلّة والمعلول ماهيتين متمايزتين عن بعضهما ومن ثمّ يحاول إيجاد ارتباطٍ عقليٍّ بينهما.

نظريّة أصالة الوجود تؤكّد على أنّ المعلول ليس بشيءٍ سوى الافتقار والتبعيّة لعلّته، وبعبارةٍ أخرى، فالمعلول يُعدّ شأنًا من شؤون علّته وهو عين الافتقار لها، وارتباطه به إنّما يكون من سنخ الارتباط الإشراقي، أي أنّه من جانبٍ واحدٍ لكونه يستفيض وجوده منها؛ لذا لا يمكن ادّعاء أنّ ارتباطه بها - ذو طرفين - ثنائي. إذًا، كلّ معلولٍ حسب هذا الكلام يعدّ مرتبةً ضعيفةً من علّته الموجدة له، وهي بالنسبة إليه كمالٌ تامٌّ ليس موجودًا فيه؛ لأنّ حاجته الذاتية إليها جعلته متأخّرًا عنها مرتبةً.

نستنتج مـمّا ذكر أنّ ماهية المعلول التعلّقية والتي هي عين افتقاره إلى علّته، قد جعلته عرضةً للعدم والفناء لمجرّد زوال إضافته إليها، حيث لا يبقى ذكرٌ لها بتاتًا لأنّه ليس بشيءٍ يُذكر دون هذه الإضافة؛ وهذه الحقيقة جعلت المعلوليّة

متلازمةً مع المحدوديّة، وأسفرت عن استقرار المعلول في مرتبةٍ أدنى من مرتبة علّته. لا شكّ في أنّ وجود المعلول وعلقته بعلّته يُعدّان أمرين مندرجين ضمن صفة واحدة، ونظرًا لكونه تابعًا وليس مستقلاً فهو لا بدّ أن يكون محدودًا وأضيق نطاقًا من علّته، وعلى هذا الأساس فهو يمتلك حدودًا وجوديةً، وهذه الحدود في الحقيقة هي التي تشخّص ماهيته.

خامسًا: حقيقة الوجود

الوجود عبارةٌ عن حقيقةٍ لا تقبل التلبّس بالعدم مطلقًا، والموجود بما هو موجود ليس من شأنه الانعدام بتاتًا، كما أنّ المعدوم بما هو معدوم لا يمكنه أنْ يظهر في وعاء الوجود أبدًا. وأمّا انعدام الكائنات فهو يعني حدوث تغييرٍ في حدود وجودها الخاصّ، فهو لا يعني الفناء والعدم المطلق على نحو الاضمحلال والتلاشي التامّ.

حينما نتساءل قائلين: هل هناك وجودٌ؟ فهذا التساؤل في واقع الحال يعني: هل أنّ الوجود موجودٌ؟ وكما هو واضحٌ فهو تساؤلٌ عبثيٌّ لا طائل منه، فمن البديهي أنّ الوجود موجودٌ، ولكن الاختلاف إنّما يكون في كيفيته وليس في ذاته وواقعه.

كما ذكرنا آنفًا، فالوجود ذو مراتب تشكيكيّة تتراوح بين الضعف والشدّة، ومن المؤكّد أنّ ضعفها ناشئٌ من معلوليتها، وبطبيعة الحال فالمعلول من حيث هو معلول ومتعلّق لا بدّ أنْ يكون أضعف من علّته التي يكون وجودها أشدّ وأقوى من وجوده.

الجدير بالذكر هنا أنّ هذه الأفضليّة تعدّ من ميزات العلّة بالنسبة إلى معلولها، لذا فالعلّة التي تكون معلولةً لعلّةٍ أخرى يكون وجودها أضعف من وجود علّتها، وهكذا تتوالى هذه القاعدة في جميع العلل والمعلولات. إذًا، حقيقة الوجود

بما هو وجود - هو هو - بغضّ النظر عن سائر الحيثيات والتعلّقات، تعني أنّه كمالٌ وإطلاقٌ وغنىً وفعليّةٌ وعظمةٌ وجلالٌ ونورانيّةٌ وانعدامٌ للحدود؛ في حين أنّ النقص والتقيّد والافتقار والضعف والإمكان والمحدوديّة والتعينّ، تعدّ أمورًا طارئةً عليه من منطلق قاعدة تأخّر المعلول رتبةً عن علّته، أي أنّ هذه الأمور من لوازم المعلولية وليس الوجود بحدّ ذاته، فهناك مراتب من الوجود تتّصف بها نظرًا لكونها محدودةً ومتعلّقةً بعلّتها المتقدّمة عليها. بناءً على ما ذكر، فالنواقص التي أُشير إليها لا يمكن أنْ تُتصوّر بتاتًا في الوجود الأوّلي المحض؛ لأنّ المعلوليّة هي السبب في كلّ نقصٍ وضعفٍ ومحدوديةٍ، لذا فالوجود المعلول لا مناص له من أنْ يكون متأخّرًا رتبةً عن علّته، وفي هذه الحالة يجب أنْ يندرج ضمن مرتبةٍ من النقص والضعف والمحدودية من منطلق كونه عين التعلّق بالعلّة والإضافة إليها، وبالتالي فهو غير مؤهّلٍ مطلقًا لأنْ يبلغ مرتبتها. إذًا، المعلوليّة والقابليّة لكسب الفيض هما عين تأخّر المعلول عن العلّة، وذات النقص والضعف والمحدوديّة التي تجعل وجوده محفوفًا بالعدم[١].

نستنتج مـمّا ذكر أنّ الموجود يعكس حقيقة الوجود، وهذا يعني أنّه عين الوجود بحيث يستحيل طروء العدم عليه؛ ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ حقيقة الوجود في الذات والواقع - في الموجودية - ليست مشروطةً بأيّ شرطٍ وغير مقيّدةٍ بأيّ قيدٍ، فالوجود موجودٌ بما هو وجود وليس هناك معيارٌ أو افتراضٌ آخر لوجوده؛ لذا فهو في حدّ ذاته مساوقٌ للاستغناء عن الغير وليس مشروطًا بشيءٍ آخر مـمّا يعني أنّه عين الوجوب الذاتي الأزلي، وبالتالي فإنّ حقيقته موجودةٌ في ذاته بغضّ النظر عن أيّ تعينٍّ يلحق به في عالم الخارج، لذا فهو مساوقٍ لذات الحقّ الأزلية.

لا ريب في أنّ عقلنا هو الدليل الذي يرشدنا مباشرةً إلى معرفة ذات الحقّ لا إلى شيءٍ آخر، لذا لا بدّ من البحث عمّا هو ليس بحقٍّ اعتمادًا على دليلٍ آخر، ومن المؤكّد أنّ كلّ ما خلا الحقّ إنّما هو أفعاله وآثاره وظهوراته؛ وقد قرّر صدر

[١] للاطّلاع أكثر: الطباطبائي، محمّد حسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي ، ٨٢ - ٨٣.

المتألّهين هذا البرهان كما يلي: « ... ثمّ بالنظر في ما يلزم الوجوب أو الامكان يصلون إلى توحيد ذاته وصفاته، ومن صفاته إلى كيفيّة أفعاله وآثاره؛ وهذه طريقه الأنبياء كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ**﴾[١]، وتقريره أنّ الوجود - كما مرّ - حقيقةٌ عينيةٌ واحدةٌ بسيطةٌ لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلّا بالكمال والنقص، والشدّة والضعف، أو بأمورٍ زائدة كما في أفراد مهيّة نوعيّةٍ، وغاية كمالها ما لا أتمّ منه وهو الذي لا يكونُ متعلّقًا بغيره ولا يُتصوّر ما هو أتمّ منه، إذ كلّ ناقصٍ متعلّقٌ بغيره مفتقرٌ إلى تمامه؛ وقد تبيّن فيما سبق أنّ التمام قبل النقص والفعل قبل القوّة والوجود قبل العدم، وبين أيضًا أنّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه؛ فإذًا الوجود إمّا مستغنٍ عن غيره وإمّا مفتقرٌ لذاته إلى غيره؛ والأوّل هو واجب الوجود، وهو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه ولا يشوبه عدمٌ ولا نقصٌ. والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره، ولا قوام لما سواه إلّا به لما مرّ أنّ حقيقة الوجود لا نقص لها وإنّما يلحقه النقص لأجل المعلوليّة، وذلك لأنّ المعلول لا يمكن أنْ يكون في فضيلة الوجود مساويًا لعلّته، فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهر يوجده ويحصّله كما يقتضيه، لا يُتصور أنْ يكون له نحوٌ من القصور؛ لأنّ حقيقة الوجود - كما علمت - بسيطةٌ لا حدّ لها ولا تعيّن إلّا محض الفعليّة والحصول، وإلّا لكان فيه تركيبٌ أو له مهيّةٌ غير الموجوديّة.

وقد مرّ أيضًا أنّ الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطًا وكان ذاته بذاته مفتقرًا إلى جاعلٍ وهو متعلّق الجوهر والذات بجاعله؛ فإذًا قد ثبت واتّضح أنّ الوجود إمّا تامّ الحقيقة واجب الهوية، وإمّا مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية، وعلى أيّ القسمين يثبت ويتبيّن أنّ وجود واجب الوجود غنيّ الهوية عمّا سواه، وهذا هو ما أردناه»[٢].

وأمّا بالنسبة إلى اختلاف الضرورة الأزليّة - التي هي الضرورة الذاتية الفلسفية

[١] يوسف: ١٠٨.

[٢] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، ٦/ ١٤ - ١٦.

نفسه - عن الضرورة الذاتية المنطقية، فنقول: حينما يقال في علم المنطق إنّ المحمول في قضيّة (المثلث ذو ثلاثة أضلاعٍ) هو (ثلاثة أضلاعٍ)، والموضوع هو (المثّلث)، فهذا يعني أنّ امتلاك المثّلث ثلاثة أضلاعٍ يُعدّ ضرورةً ذاتيةً له، أي من الضروري بمكانٍ أنْ يكون كلّ مثلّثٍ ثلاثي الأضلاع، وهذه الضرورة بطبيعة الحال غير مقيّدةٍ بزمانٍ أو مكانٍ، كما أنّها ليست مشروطةً بأيّ شرطٍ، ولا تتوقّف على ميزةٍ أخرى لكي تتحقّق؛ ومن هذا المنطلق لا يمكن القول إنّ الأضلاع الثلاثة تكون ضروريةً للمثلّث في زمنٍ أو مكانٍ معيّنين، وليس من الجائز بمكانٍ ادّعاء أنّها مشروطةٌ بشرطٍ ما، أو متوقّفةٌ على إحدى الميزات الخاصّة. لكنّ هذه الضرورة من الناحية الفلسفيّة مشروطةٌ بشرطٍ خاصٍّ، وهو اشتراط بقاء المثلّث مثلّثًا، وهذا يعني اشتراط احتفاظه بثلاثية أضلاعه، أي أنّه إذا احتفظ بهذه الميزة سوف تكون الأضلاع الثلاثة ضروريةً له لكونه متوقّفًا عليها.

بناءً على ما ذكر، لو أخذنا إحدى الضرورات بنظر الاعتبار بحيث لا تتضمّن قيد بقاء الموضوع واتّصافه بالمحمول بشكلٍ مطلق، فهي ستكون من سنخ الضرورات الذاتيّة الفلسفيّة؛ لذا يقال في وصفها إنّها عبارةٌ عن موجودٍ يكون وجوده على نحو الضرورة ولا يفتقر إلى أيّة علّة خارجيةٍ؛ أي أنّها عبارةٌ عن موجودٍ مستقلٍّ قائمٍ بذاته. إذًا، الضرورة المشار إليها حسب هذا الاستنتاج تكون أزليةً أبديةً، وهذا هو السبب في إطلاق بعض العلماء عليها عنوان (الضرورة الأزليّة)[١].

❁ **براهين إثبات وجود الله تعالى في بوتقة النقد والتحليل**

طرح الفلاسفة الغربيّون العديد من البراهين لإثبات وجود الله (عزّ وجلّ) على مرّ التأريخ، وقد بادر إيمانوئيل كانط إلى تصنيفها في ثلاثة أقسامٍ كما يلي:

١) براهين وجوديّة.

٢) براهين علم الكون.

٣) براهين إتقان الصنع.

---

[١] موسوعة العالم الإسلامي (دانشنامه جهان اسلام، دائرة المعارف اسلامي - باللغة الفارسية -)، طهران، ١٩٧٩ م، مدخل عبارة (برهان الصدّيقين).

كما قام هذا الفيلسوف بطرح آراءٍ نقديةٍ دقيقةٍ لتفنيد البراهين التي ساقها أسلافه في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، حيث رام من ذلك هداية البشرية نحو الاعتقاد به جلّ شأنه عن طريق الأخلاق وعلى أساس مبدأ الإيمان، وفي هذا المضمار أيضًا أكّد على عقم العقل النظري في إدراك هذه الحقيقة الغيبيّة العظيمة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ النقد الذي طرح من قبل كانط على براهين علم اللاهوت يعدّ نقدًا ممنهجًا يتناغم مع ما طرحه سلفه ديفيد هيوم في تعاليم الفلسفة الغربيّة، كما أنّه متأصّلٌ بين علماء تلك الديار بحيث أصبح دعامةً أساسيةً للتعامل مع جميع هذا النمط من البراهين مهما كانت أوجه الاستدلال فيها؛ لذا يمكن عدّه مصفاةً فلسفيّةً غربيّةً لا بدّ أن يغربل فيها كلّ ما يطرح في هذا الصدد، فهذه السنّة الفلسفيّة الغربيّة قد ترسّخت بعد عهد كانط وشاعت في جميع المراحل التي طواها علم الفلسفة هناك، وبطبيعة الحال وكما هو متعارفٌ في الاستدلالات العلميّة فقد سيق النقد في أُطرٍ عديدةٍ الأمر الذي جعل منها مادّةً دسمةً للمتصيّدين في الماء العكر من ملحدين ومعاندين لأجل التصدّي لعقيدة الإيمان بالله تبارك وتعالى.

بما أنّ دراستنا الراهنة لا تتمحور حول تقييم واقع الفلسفة الغربيّة أو الخوض في غمار صحّة أو سقم النقد التي طرح في رحابها على براهين علم اللاهوت وسائر براهين إثبات وجود الله (عزّ وجلّ) قبل عهد إيمانوئيل كانط لكون هذا الأمر بحدّ ذاته يقتضي تدوين كتابٍ مستقلٍّ؛ لذا سوف نتطرّق إلى الحديث بشكلٍ مجملٍ عن تلك البراهين التي طرحت في العالم الغربي قبل عهد هذا الفيلسوف، ومن ثمّ نذكر النقد الذي طرحه الفلاسفة الذين سبقوه وعلى رأسهم ديفيد هيوم لكي نطّلع بنحوٍ ما على التوجّهات النقديّة المتعارفة في الفلسفة الغربيّة على صعيد براهين علم اللاهوت، وحتّى نثبت أنّها ذات ارتباطٍ ببرهان الصدّيقين والسنن الفلسفيّة السالفة.

إذًا، بما أنّ برهان الصدّيقين ينسجم مع الاستدلالات التي ساقها الفلاسفة في البراهين الوجودية وبراهين علم الكون؛ لذلك سوف نشير إلى أوجه الشبه بينها ونذكر نقد هيوم وكانط عليها.

❁ البرهان الوجودي بأطروحة القدّيس أنسيلم

خلاصة تقرير البرهان الوجودي الذي طرحه عالم اللاهوت والقدّيس الغربي أنسيلم كما يلي[١]:

١) يمكن تعريف الله تعالى بأنّه وجودٌ عظيمٌ لا يمكن تصوّر وجودٍ آخر أعظم منه. (هذا التعريف مقبولٌ من قبل المعتقدين بوجود الله (عزّ وجلّ)، وكذلك من قبل منكريه).

٢) الشيء الذي يكون موجودًا في الذهن فقط فهو واحدٌ لا ثاني له، وبالتالي فهو يختلف عن ذلك الشيء الذي يكون موجودًا في الذهن وفي الخارج أيضًا. مثلاً: الصورة التي ترتسم في ذهن الرسّام فقط، تختلف عن ذلك الشيء الذي يكون مرتسمًا في ذهنه ومنقوشًا على لوحةٍ.

٣) الشيء الذي يكون موجودًا في الذهن وفي الخارج أيضًا، أكبر من ذلك الشيء الذي يكون موجودًا في الذهن فقط.

٤) استنادًا إلى النقاط الثلاثة أعلاه، فإنّ الله تعالى لا بدّ أن يكون موجودًا في الذهن وفي الخارج - عالم الواقع - أيضًا، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لتمكّنا من تصوّر ما هو أعظم منه؛ لكن حسب الاستدلال المذكور في النقطة الأولى فهو أعظم من كلّ شيءٍ يمكن تصوّره. إذًا، لا مناص من الإقرار بوجود الله (عزّ وجلّ).

---

[١] نورمان جيسلر، (فلسفة الدين) (باللغة الفارسية)، ١٨٧.

تقرير برهان أنسيلم بصيغةٍ أخرى[١]:

١) الضرورة المنطقيّة تقتضي التصديق بكلّ شيءٍ يُنسب إلى مفهوم واجب الوجود.

٢) الوجود الحقيقي لمفهوم واجب الوجود يعدّ ضرورةً منطقيّةً.

٣) استنادًا إلى ما ذكر، فالضرورة المنطقيّة تفرض علينا التصديق بوجود واجب الوجود.

كذلك بإمكاننا تقرير الاستدلال بأسلوب النفي، حيث نقول:

١) ليس من الممكن منطقيًا إنكار ما يكون ضروريًّا لمفهوم واجب الوجود. (السبب في عدم إمكانيّة هذا الأمر هو الوقوع في تناقضٍ فحواه أنّ الضروري في عين ضرورته يكون غير ضروريٍّ).

٢) الوجود الحقيقي يعدّ ضرورةً منطقيةً لواجب الوجود.

٣) استنادًا إلى ما ذكر، فليس من الممكن منطقيًا إنكار الوجود الحقيقي لواجب الوجود.

❁ الصورة الأولى لتقرير البرهان الوجودي الذي طرحه رينيه ديكارت[٢]:

فيما يلي نذكر الصورة الأولى لأطروحة الفيلسوف رينيه ديكارت في البرهان الوجودي:

١) الأمر الذي ندركه بالنسبة إلى أحد الأشياء بشكلٍ واضحٍ ومتباينٍ عن غيره، يعدّ حقيقيًا. (من المؤكّد أنّ وضوح الشيء وتباينه عن غيره يعدّان ضمانًا لعدم طروء الخطأ عليه).

٢) نحن ندرك بشكلٍ واضحٍ أنّ وجود الكامل المطلق يستلزم وجوده قطعًا، وذلك لما يلي:

[١] نورمان جيسلر، فلسفة الدين ، ١٨٩.

[٢] المصدر السابق، ١٩٥.



أ - من المستحيل تصوّر أنّ هذا الكامل المطلق فاقدٌ لأيّ أمرٍ كماليٍّ.

ب - لو لم يكن هناك موجودٌ كاملٌ مطلقٌ، فهو بطبيعة الحال فاقدٌ للوجود.

ج - إذًا، يتّضح لنا بالقطع واليقين أنّ الكامل المطلق يقتضي الوجود.

٣) الكامل المطلق استنادًا إلى ما ذكر، لا يمكن أنْ يفتقد الوجود، وهذا يعني أنّه لا بدّ أن يكون موجودًا.

وفيما يلي نذكر الصورة الثانية لتقرير البرهان المذكور وفق أطروحة رينيه ديكارت:[١]

١) الضرورة المنطقيّة تقتضي التصديق بكلّ ذاتيٍّ من ذاتيات أحد المفاهيم. (مثلًا، يجب التصديق منطقيًّا بكون المثلّث ذا ثلاثة أضلاعٍ).

٢) مفهوم واجب الوجود هو أحد الضرورات المنطقيّة. (وفي غير هذه الحالة لا يمكن عدّه وجوده واجبًا).

٣) استنادًا إلى ما ذكر، الضرورة المنطقيّة تقتضي الإذعان إلى وجود واجب الوجود. (خلاصة ذلك أنّ الله سبحانه وتعالى ليس من شأنه ألّا يكون موجودًا؛ لذا لا بدّ من وجوده بالحتم واليقين؛ إذ إنّ الوجود الذي هو ليس من الممكنات لا يمكن أنْ يكون غير موجودٍ؛ وعلى هذا الأساس فمن الضروري بمكانٍ تصوّره بصفته موجودًا).

❁ نقد ديفيد هيوم للبرهان الوجودي[٢]:

يمكن تلخيص الاعتراضات والمؤاخذات التي ذكرها ديفيد هيوم على برهان الوجود بما يأتي:

١) لا يمكن عقلًا إثبات وجود أيّ شيءٍ إلّا إذا كان وجود عكسه يستلزم حدوث تناقضٍ. (لو كان هناك مجالٌ لطرح سائر الاحتمالات سوف لا تبقى

[١] نورمان جيسلر، فلسفة الدين ، ١٩٤.

[٢] نورمان جيسلر، فلسفة الدين ، ٢٠٤ - ٢٠٥.

ضرورةٌ لتحقّق هذا الشيء).

٢) كلّ شيءٍ يمكن تصوّره بشكلٍ متباينٍ عن غيره، فهو لا يتضمّن تناقضًا. (من المؤكّد أنّه لو تضمّن تناقضًا، فليس من الممكن تصوّره بشكلٍ متباينٍ عن غيره؛ وإن كان غير ممكنٍ فليس من شأنه أنْ يتّصف بالإمكان).

٣) كلّ شيءٍ نتصوّره بوصفه موجودًا، بإمكاننا تصوّره أيضًا بوصفه غير موجودٍ. (ليس من الممكن بمكانٍ تجريد الذهن عن اتّصاف الأشياء بالوجود أو اللاوجود).

٤) استنادًا إلى ما ذكر، ليس هناك موجودٌ يتّصف عدم وجوده بالتناقض.

٥) نتيجة هذا الاستدلال فحواها ما يأتي: ليس هناك موجودٌ يمكن إثبات وجوده عقلاً.

❁ نقد إيمانوئيل كانط للبرهان الوجودي[١]:

الفيلسوف إيمانوئيل كانط هو الآخر تطرّق إلى نقد البرهان الوجودي وتفنيده، وذلك حسب المعايير التالية:

١) رغم أنّ كانط يعارض رأي من قال بعدم وجود أيّ مفهومٍ إيجابيٍّ عن واجب الوجود، إلا أنّه عرّف الله تعالى كما يلي: (هو أمرٌ لا يمكن أنْ يكون غير موجودٍ).

٢) لا فائدة من القول بضرورة الوجود، وإنّما يعتمد عليه كأساسٍ في القضايا النظرية فقط؛ فالضرورة قيدٌ منطقيٌّ وليس وجوديًا، إذ ليست هناك أيّة قضيةٍ ضروريةٍ، فكلّ ما يتلبّس بثوب المعرفة عن طريق التجربة من شأنه أن يتجلّى بهيأةٍ أخرى. (التجربة هي الطريق الوحيد لمعرفة الموجودات).

٣) لا يمكن عدّ كلّ شيءٍ ممكنٍ من الناحية المنطقية، ممكنًا من الناحية الوجودية بالضرورة، إذ قد لا تكون هناك ضرورةٌ لأيّ تناقضٍ منطقيٍّ في الوجود،

[١] المصدر السابق، ٢٠٥ - ٢٠٦.



ولكن قد يكون هذا السنخ من الوجود غير ممكنٍ من الناحية العمليّة.

٤) لو أنّنا نفينا مفهوم واجب الوجود وأنكرنا وجوده، سوف لا نقع في أيّ تناقضٍ، وهذا الأمر يناظر إنكار المثلّث وزواياه الثلاثة؛ أي ليس هناك تناقضٌ بين إنكار وجود المثلّث ووجود زواياه الثلاثة، إذ إنّ التناقض يحدث حينما نُنكر إحدى الميزتين المتلازمتين دون الأخرى.

٥) الوجود لا يمكن أنْ يكون محمولاً، فهو مثل الكمال أو الصفة، حيث بإمكاننا التصديق بهما على صعيد أحد الأشياء أو المواضيع. (الوجود ليس كمالاً يطرح حول الماهيّة، بل هو وضعٌ لذلك الكمال).

- أهمّ الصيغ التي طرحت لتقرير برهان علم الكون وأكثرها رواجًا بين العلماء[1]:

❁ برهان علم الكون بتقرير جوتفريد فيلهيلم لايبنتز:

يمكن تلخيص تقرير الفيلسوف الغربي فيلهيلم لايبنتز لبرهان علم الكون في النقاط التالية:

١) الكون بأسره - الكون المشهود لنا - يطوي مراحل تغييريّة متواصلة.

٢) كلّ شيءٍ يطرأ عليه التغيير فهو مفتقرٌ لسببٍ ذاتيٍّ في وجوده.

٣) لا بدّ من وجود علّةٍ كافيةٍ لوجود كلّ شيءٍ، وهذه العلّة إمّا أنْ تكون في ذاته وإمّا في ما ورائه.

٤) استنادًا إلى ما ذكر، يجب أنْ توجد علّةٌ في ما وراء هذا الكون لتبرير وجوده.

٥) هذه العلّة إمّا أن تكون كافيةً بذاتها وإمّا أنّها متقوّمةٌ بعلّةٍ أخرى.

٦) من المستحيل تسلسل العلل الكافية إلى ما لا نهاية. (لأنّ عدم بلوغ

[١] نورمان جيسلر، فلسفة الدين ، ٢٥٣.

درجةٍ من الوضوح لا يعدّ بحدّ ذاته بيانًا؛ لذا لا بدّ من وجود علّةٍ).

٧) استنادًا إلى ما ذكر، لا بدّ من وجود علّةٍ أولى نشأ الكون بقدرتها، أي أنّها علّةٌ أولى لا علّة في ما ورائها، فهي بحدّ ذاتها علّةٌ كافيةٌ. (أي أنّها علّةٌ كافيةٌ في حدود نفسها، ولكنّها ليست كذلك في ما ورائها).

نقد ديفيد هيوم لبرهان علم الكون[١]:

وأمّا المؤاخذات والإشكالات التي ذكرت على برهان علم الكون من قبل ديفيد هيوم فيمكن تقريرها على النحو الآتي:

١) المعلول المتناهي يدلّ على وجود علّةٍ متناهيةٍ، إذ لا بدّ وجود سنخيةٍ بين العلّة والمعلول.

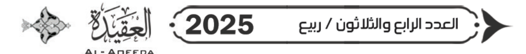
إذًا، بما أنّ المعلول - الكون - متناهٍ، لذا يجب على الإنسان ألّا يأخذ بنظر الاعتبار إلّا تلك العلّة التي تتناسب بشكلٍ كافٍ مع معلولها لأجل أنْ تكون توضيحًا له؛ ومن هذا المنطلق فما يتمّ استنتاجه من برهان علم الكون في أفضل الأحوال هو وجود إلهٍ متناهٍ، وليس مطلقًا.

٢) من الناحية المنطقية لا توجد قضيةٌ ضروريةٌ حول الوجود، فضدّ كلّ قضيةٍ تثبت من خلال التجربة يعدّ من الممكنات حسب أصول علم المنطق؛ ولكن إنْ اقتضت هذه الأصول كون كلّ ما يُعلم عن طريق التجربة قابلاً للاتّصاف بشكلٍ آخر، ففي هذه الحالة لا يوجد إلزامٌ في بقائه على حاله كما هو.

إذًا، نستنتج من هذا الكلام أنّه لا يمكن - من الناحية المنطقيّة - إثبات وجود أيّ شيءٍ معلومٍ لنا بالتجربة.

٣) كلمتا (واجب) و (وجود) في عبارة (واجب الوجود) ليستا منسجمتين من حيث المعنى والدلالة، فتصوّر كلّ شيءٍ - وبما في ذلك الله تعالى - بأنّه غير موجودٍ يعدّ أمرًا ممكنًا وليس مستحيلاً، ومن المؤكّد أنّ كلّ شيءٍ يكون عدم

[١] نورمان جيسلر، فلسفة الدين ، ٢٥٥ - ٢٧٥.



وجوده محتملاً فلا ضرورة للقول بحتمية وجوده، وهذا الكلام يعني بأنّ عدم الشيء حينما يكون ممكنًا ففي هذه الحالة لا يكون وجوده ضروريًا.

إذًا، لا صحّة لأنْ نسوق الكلام لطرح فكرة وجود شيءٍ ضروريٍّ من الناحية المنطقية.

٤) لو أنّ مفهوم (واجب الوجود) يدلّ فقط على ذلك الأمر الذي لا يمكن أنْ يطرأ الفناء عليه، ففي هذه الحالة يمكن وصف الكون بأنّه واجب الوجود؛ إذ لو لم يكن بهذا المعنى فنتيجته أنّ الله تعالى أيضًا لا يمكن أنْ يتّصف بوجوب الوجود، أي من الممكن طروء الفناء عليه.

إذًا، الكون إمّا أنْ يكون واجب الوجود، وإمّا أنّ الله تعالى لا يتّصف بعدم الفناء.

٥) التسلسل اللامتناهي ليس أمرًا مستحيلاً، فالسلسلة الأزلية لا علّة لها لكون العلّة لا بدّ أنْ تكون متقدّمةً على معلولها زمانًا؛ في حين أنّه من المحال بمكانٍ تقدّم أيّ شيءٍ على هذه السلسلة زمانيًّا، وعلى هذا الأساس يتحقّق التسلسل اللامتناهي ويُدحض رأي من ادّعى استحالة تحقّقه.

٦) الكون بصفته كلاًّ واحدًا ليس مفتقرًا إلى علّة، ولكنّ أجزاءه بانفرادها بحاجة إليها. هذا الكلام يعني أنّ الكون ككلٍّ لا يقتضي علّةً وجوديةً لتحقّقه، في حين أنّ أجزاءه ليست كذلك، فالعلّة الكافية لا تنطبق إلاّ على الأجزاء التي يتألّف منها الكون ولا تعمّه بصفته كلاًّ واحدًا؛ لذا فالأجزاء ممكنةٌ والكلّ - الكون - واجبٌ.

٧) براهين علم الكون لا تقنع إلاّ من يتبنّى النزعة الإطلاقية، أي أنّها تتناغم مع المتبنّيات الفكريّة لأولئك الذين يعتقدون بالأسرار الماورائيّة؛ ومن المؤكّد أنّ غالبية الناس لا يرجّحون الولوج في هذه العمليّة الاستدلاليّة العقلية حول الوجود المطلق، حيث إنّهم قد يقتنعون بتلك البراهين التي تساق من منطلق التجربة.

❁ نقد إيمانوئيل كانط لبرهان علم الكون[١]:

إيمانوئيل كانط هو الآخر لم يخالف السنّة الفلسفيّة الغربيّة على صعيد نقد براهين علم الكون، لذلك بادر إلى ذلك حسب متبنّياته الفكرية الخاصّة، وفيما يأتي نشير إلى جملةٍ من استدلالاته النقديّة:

١) برهان علم الكون متقوّمٌ على أحد البراهين الوجوديّة غير المعتبرة، فإذا أردنا التوصّل إلى نتيجةٍ مطلقةٍ بالضرورة فإنّ برهان علم الكون لا بدّ أن يتجرّد عن نطاقه التجريبي الذي انطلق منه، وبالتالي فهو لا بدّ أن يتجرّد عن مفهوم واجب الوجود الذي اقتبسه من البراهين الأخرى.

من المؤكّد أنّ هذه الطفرة الارتجاعية من نقطة النهاية إلى نقطة البداية تُعقم برهان علم الكون، وتحول دون إثبات ما أُريد إثباته منه، فهي ضروريّةٌ لكنّها عديمة الفائدة؛ وبالطبع ليس هناك سبيلٌ لإثبات أنّ وجود واجب الوجود ضروريٌّ على نحو الضرورة المنطقيّة، فالأصول المنطقيّة لا تقتضي ذلك بتاتًا إلّا إذ تخلّينا عن التجربة وانخرطنا في غمار العالم النظري البحت.

٢) العبارات الوجوديّة لا يمكن أنْ تطرح في وعاء الضرورة البحتة، في حين أنّ النتيجة المتحصّلة من برهان علم الكون تؤكّد على أنّ هذه العبارات سنخٌ من الضرورات، ولكنّ الحقيقة هي عدّ الضرورة ميزةً من ميزات الفكر وليس الوجود، إذ إنّ القضايا فقط تتّصف بهذه الصفة خلافًا للأشياء والموجودات.

إذًا، الضرورة الوحيدة هي تلك التي تطرح في النطاق المنطقي وليس الوجودي.

٣) العلّة المرتبطة بعالم الوجود الخارجي لا يمكنها أنْ تثمر عن معلولٍ مرتبطٍ بعالم الذهن، في حين أنّ برهان علم الكون يفترض بشكلٍ غير استدلاليٍّ أنّ الإنسان له القدرة على معرفة العلّة الواقعة في نطاق الحقيقة الخارجيّة بالاعتماد

[١] نورمان جيسلر، فلسفة الدين، ٢٥٧ - ٢٥٩.

على نطاق عالم الذهن.

ويؤكّد إيمانوئيل كانط على أنّ الشيء ليس نفسه بحدّ ذاته، إذ لا أحد يعرف الحقيقة، فغاية ما هو معلوم وجود ذلك الشيء الموجود، فالعلّة ليست سوى مقولةٍ من المقولات الذهنية التي أضيفت على نحو الإلزام إلى عالم الواقع؛ لذا فهي ليست أمرًا يصوغ الحقيقة.

من المؤكّد أنّ كلّ ضرورةٍ لها ارتباطٌ عليٌّ فهي من صياغة الذهن ولا صلة لها بعالم الواقع.

٤) الأمر الذي يعدّ ضرورةً من الضرورات المنطقيّة لا يعدّ كذلك من الناحية الوجوديّة، وعلى أساس النقد المطروح في النقطة الثالثة، يمكن طرح نقدٍ آخر مرتبطٍ به وفحواه الآتي: الأمر الذي لا يمكن إنكاره من الناحية العقلية لا يمكن عدّه واقعيًا على نحو الضرورة، إذ قد يكون وجوده ضروريًا لخصوصيةٍ ما، إلا أنّه قد لا يكون كذلك في واقع الحال؛ لذا حتّى وإنْ اعتبرنا أحد الأشياء من سنخ الضرورات التي لا محيص منها، فهذا لا يدلّ على أنّه موجودٌ بالضرورة.

٥) النتائج المتحصّلة من براهين علم الكون تؤدّي إلى حدوث تناقضاتٍ ميتافيزيقيةٍ؛ لذا إنْ افترضنا أنّ المقولات الإدراكية يمكن أنْ تسري إلى الأمور الواقعية بحيث يمكن الاعتماد عليها كأساسٍ في استدلالات براهين علم الكونيات، ففي هذه الحالة سوف نقع في تناقضاتٍ عديدةٍ، ومن جملتها ما يلي: لا بدّ من وجود علّةٍ أولى، وكذلك ليس من الممكن أنْ تكون هذه العلّة موجودةً. (كلا شقّي هذه الجملة منشؤهما المنطقي هي العلّة الكافية).

٦) مفهوم (واجب الوجود) بحدّ ذاته ليس واضحًا كما ينبغي، فيا ترى ما المقصود منه من الناحية العمليّة والتطبيقيّة؟ فهذا المفهوم لا يدلّ على المعنى المستبطن فيه، ولكنّنا إنْ اعتبرناه غير مشترطٍ بأيّ شرطٍ لكي يكون موجودًا، سوف يتسنّى لنا تصوّره في هذه الحالة؛ ونتيجة ذلك فالسبيل الوحيد الذي يجعله

يتّصف بمعنًى بيّنٍ هو ذلك التعريف الذين طرح له في برهان علم الكون والذي أدّى إلى حذفه منه.

٧) التسلسل غير المتناهي يعدّ أمرًا ممكنًا من الناحية المنطقية، إذ ليس هناك أيّ تناقضٍ في حدوث هذا الأمر بالنسبة إلى العلل، والحقيقة أنّ العلّة الكافية تقتضي ذلك؛ لأنّها تؤكّد على ضرورة وجود سببٍ لكلّ شيءٍ.

إذًا، لو كان الأمر كذلك فسوف لا يبقى أيّ سبب لترك السؤال عن الأسباب حينما نصل إلى علّةٍ مفترضةٍ في سلسلة العلل، إذ إنّ العقل يقتضي المبادرة إلى الاستفسار عن السبب بشكلٍ لا متناهٍ.

من المؤكّد أنّ العقل يقتضي أيضًا استكشاف علّةٍ أولى بصفتها الدعامة الأساسية لسائر العلل، ولكنّ هذا الكلام يتضمّن تناقضًا صريحًا؛ وذلك لأنّ الذهن الإنساني حينما يبادر إلى تسرية الدلالات الماورائيّة للمفاهيم إلى عالم الحقيقة والواقع، فهو لا بدّ أن يقع في تناقضٍ.

استنادًا إلى ما ذكر، من الممكن أنْ يتحقّق التسلسل اللامتناهي في جميع القضايا المتعلّقة بالشؤون المنطقيّة.

❁ دراسةٌ تحليليّةٌ حول الشبهات التي طرحت على البراهين الوجوديّة

سنتطرّق في هذا المبحث إلى دراسة الشبهات وتحليل النقد الذي طرح من قبل الفيلسوفين الغربيين ديفيد هيوم وإيمانوئيل كانط في مجال البراهين الوجوديّة وبراهين علم الكون في رحاب الأصول الفلسفيّة التي يرتكز عليها برهان الصدّيقين، وسوف نشير ضمن طيّات البحث بشكلٍ إجماليٍّ إلى تفاصيل الموضوع، ولا سيّما ما ذكر حول تفنيد ضرورة وجود واجب الوجود:

الشبهة الأولى: ليس للضرورة فائدةٌ عمليةٌ على صعيد الوجود بما هو وجود، إذ لا يُعتمد عليها إلّا في القضايا النظريّة.

لا شكّ في أنّ الضرورة تعدّ قيدًا منطقيًّا وليس وجوديًّا، وهذا الاستدلال يدحض ما ذهب إليه إيمانوئيل كانط، كما هناك استدلالٌ آخر يؤازره ومفاده: لو أنّنا فنّدنا مفهوم واجب الوجود، وأنكرنا وجوده أيضًا في القضية القائلة بأنّ (واجب الوجود موجودٌ)، فسوف لا نواجه أيّ تناقضٍ هنا.

ذكر كانط هذا الاعتراض على البراهين الوجوديّة التي طرحها سلفه القدّيس أنسيلم والفيلسوف رينيه ديكارت، حيث رام من ذلك في بادئ الأمر إثبات أنّ الإقرار بوجوده لا يعدّ من الشؤون الضروريّة كما زعم هذان الفيلسوفان في براهين علم الكون التي طرحاها؛ حيث قال في هذا الصدد: «لو أنّنا دحضنا المحمول على أساس حكمٍ ذاتيٍّ، وأبقينا الموضوع على حاله، سوف يحدث تناقضٌ وعلى أساسه نقول إنّ الأوّل - المحمول - يكون متعلّقًا بالثاني - الموضوع - على نحو الضرورة؛ ولكن إنْ بادرنا إلى تفنيد كلٍّ من الموضوع والمحمول فسوف لا يحدث أيّ تناقضٍ حيث لا يوجد عندئذٍ شيءٌ لكي يدّعى حدوث التناقض فيه. فافتراض وجود مثلّثٍ وفي الحين ذاته تجريده من أضلاعه الثلاثة يعتبر تناقضًا صريحًا؛ ولكنّنا إنْ أنكرنا الأمرين معًا، أي أنكرنا وجود مثلّثٍ وكذلك أنكرنا أضلاعه الثلاثة، سوف لا يكون هناك أيّ تناقضٍ يُذكر. هذه القضية تصدق بحذافيرها بشأن الموجود الذي يتّصف بالضرورة المطلقة، فإذا أنكرناه فهذا يعني استئصاله من الوجود مع جميع محمولاته، وبالتالي لا مجال للقول بوجود تناقضٍ في هذا المضمار، إذ ليس هناك أمرٌ في عالم الخارج يسفر عن حدوث تناقضٍ؛ لأنّه لا يتّصف بمعنًى ضروريٍّ في واقع الحال؛ وفي هذه الحالة أيضًا ليس هناك أمرٌ في عالم الباطن يمكن تصوّر التناقض بشأنه، إذ إنّ نفي وجود الشيءٍ يترتّب عليه نفي جميع مستلزماته الباطنيّة.

إذا قيل: (الله قادرٌ مطلقٌ)، فهذا الكلام في الحقيقة يعدّ حكمًا ضروريًا، لأنّنا إنْ اعتقدنا بالألوهيّة التي تعني وجود شيءٍ غير متناهٍ، لا بدّ من أنْ تكون النتيجة حينئذٍ عدم إمكانية تجريده عن ميزة القدرة المطلقة التي يجب أنْ يتّصف بها هذا الشيء، ولكن إنْ قيل: (ليس هناك إلهٌ في الكون)، فهذا الكلام بطبيعة الحال لا يدلّ على وجود أيّة قدرةٍ مطلقةٍ لهذا الإله الذي لم يثبت وجوده من الأساس، كما لا يمكن حمل أيّ أمرٍ آخر عليه، لأنّ جميع محمولاته قد جرّد عنها بعد انتفاء موضوعه؛ وبطبيعة الحال ليس هناك أيّ تناقضٍ في هذه العقيدة»[١].

الهدف الذي رام إيمانوئيل كانط تحقيقه من هذا الكلام هو أنّ قضيّة (موجود) الحقيقيّة تختلف عن مفهوم (وجود)، فالمفهوم ليست له القابلية على إثبات الوجود الحقيقي. كما سلّط الضوء بشكلٍ أساسيٍّ على مفهوم (الضرورة) في رحاب دلالتها المنطقيّة، وهذه الدقّة في الواقع ذات أهميّةٍ بالغةٍ في مجال تقييد دلالة المفهوم المشار إليه ضمن القضايا التي تتّصف بضرورةٍ منطقيةٍ؛ فالمحمول في هذه القضايا لا يثبت على نحو الضرورة للموضوع إلّا إذا كان واحدًا من مكوّناته الأساسية، وفي غير هذه الحالة سوف يتجرّد عن الضرورة. هذه القضية يطلق عليها في مبادئ الحكمة المتعالية عنوان (الضرورة الذاتيّة المنطقيّة)، وصدر المتألّهين بدوره قد نحا منحى إيمانوئيل كانط نفسه في هذا الصدد، حيث عدّ القضايا المنطقية مشروطةً بشرطٍ أساسيٍّ لا ينفكّ عنها من الناحية الفلسفيّة، وهذا الشرط يتمثّل ببقاء الموضوع؛ ومثال ذلك ما يلي: المثلّث لا يمكن أنْ يحتفظ بصفته الأساسيّة التي هي التثليث إلّا إذا كان متكوّنًا من ثلاثة أضلاعٍ لا تنفكّ عنه بتاتًا، أي أنّها مرتبطةٌ به على نحو الضرورة؛ وهذا الأمر قد تطرّق إليه كانط حينما قال: «قضية أنّ المثلّث ثلاثي الأضلاع لا تعني أنّ امتلاكه لهذه الأضلاع الثلاثة يعدّ من الضرورات المطلقة، بل المراد منها ضرورة افتراض

[١] Kant , Immanuel , Critique of Pure Reason , trans. Max Muller Doubleday Garden city , ١٩٦٦: p.٣٩٩.



امتلاكه لها لأجل تحقّق شرط وجوده كمثلّثٍ»[١].

إذًا، حسب مبادئ الحكمة المتعالية هناك اختلافٌ بين الضرورة الذاتيّة المنطقيّة المطروحة في القضايا التحليلية وبين الضرورة الذاتيّة الفلسفية، ومن ثمّ فقضيّة (واجب الوجود قادرٌ مطلقٌ) تعدّ من سنخ القضايا التي تتّصف بالضرورة الذاتيّة المنطقيّة وفق هذه المدرسة الفكريّة، وعلى هذا الأساس فهي مقيّدةٌ بشرط وجود ذلك الشيء الذي من شأنه الاتّصاف بأنّه واجب الوجود؛ وثمرة هذا الاستدلال عدم حدوث أيّ تناقضٍ لدى نفي الموضوع في القضية المشار إليها؛ ولكنّ القضايا التي لا يتحقّق فيها هذا الشرط هي في الواقع ليست من سنخ القضايا التي تندرج ضمن الضرورات المنطقيّة.

استنادًا إلى ما ذكر، فالقضيّة التي لا يمكن تقييدها بكون موضوعها موجودًا، لا يمكن أنْ تندرج ضمن القضايا الوجوديّة التي يكون وجودها ضروريًّا، وفي هذه الحالة لا تبقى أيّة فائدةٍ من التقييد المذكور مـمّا يعني أنّ القضية التي لا يعدّ محمولها جزءًا من الوجود فهذا المحمول يكون ضروريًّا بالنسبة إلى الموضوع في جميع الأحوال بحيث لا يمكن تصوّر عدم ضرورته؛ وهذه القضيّة من وجهة نظر مبادئ الحكمة المتعالية تندرج ضمن الضرورات الذاتيّة الفلسفيّة التي يتلازم موضوعها مع الدوام والأزليّة، وبالتالي يكون المحمول فيها ضروريًّا بالنسبة إلى الموضوع؛ وعلى هذا الأساس يطلق عليها ضرورةً دائمةً وأزليةً.

نستنتج من هذا الرأي أنّ الضرورة الأزلية تدلّ على موجودٍ يتّصف بالوجود على نحو الضرورة التي هي في واقع الحال غير معلولةٍ لأيّة علّةٍ خارجيةٍ، أي أنّها ذات وجودٍ مستقلٍّ وقائمٍ بذاته.

البحث والتحليل لإثبات الضرورة المنطقيّة الوجوديّة بالنسبة إلى واجب الوجود لا يندرج ضمن مباحث فلسفة صدر المتألّهين؛ لذا لا يرد الإشكال الذي

[١] Ibid , p. ٣٩٩.

طرحه إيمانوئيل كانط في هذا الصدد؛ لأنّ أساس الموضوع هنا هو الاستدلال لإثبات اتّصاف واجب الوجود بالضرورة الأزليّة.

لو نسبنا الوجود إلى الحقيقة الوجوديّة المطلقة في ضوء القول بأصالة واجب الوجود، فالضرورة في هذه الحالة لا تندرج ضمن الضرورات الذاتيّة المنطقيّة التي تنسب إلى الماهيّة التي هي بطبيعة الحال لا بدّ أنْ تكون متّصفةً بذاتٍ ماهويةٍ؛ بل هي في الواقع ضرورةٌ ذاتيةٌ فلسفيةٌ لا يمكن تقييدها بشرط وجود ذات الموضوع.

إذًا، المؤاخذة الأساسيّة التي طرحها إيمانوئيل كانط ناشئةٌ من عدم التفاته إلى هذا الاختلاف وتصوّره بأنّ جميع الضرورات هي من سنخ الضرورات المنطقيّة.

وبعد ذلك قال كانط: «لو أنّني في آنٍ واحدٍ أنكرت المحمول والموضوع لأحد الأحكام، فهذا لا يعني حدوث أيّ تناقضٍ ذاتيٍّ مهما كان سنخ المحمول؛ لذا لا مناص لكم من الإقرار بوجود مواضيعٍ لا يمكن أنْ ترتفع أبدًا بحيث يكون بقاؤها لازمًا.

إذًا، هناك موضوعات تتّصف بالضرورة المطلقة، وهذا الكلام هو عين الفرضيّة التي طرحتها سابقًا التي شككت في مدى صوابها، وأنتم تحاولون إقناعي بإمكان تحقّقها، في حين أنّني لا أتمكّن من صياغة أبسط مفهومٍ لأحد الأشياء فيما لو تسبّب في حدوث تناقضٍ إثر ارتفاعه مع جميع محمولاته دفعةً واحدةً؛ فضلاً عن ذلك لو لم يكن هناك تناقضٌ ففي هذه الحالة ليست لديّ أيّة قرينةٍ على الامتناع إذا ما اعتمدت على المفاهيم البحتة التي لها التقدّم»[1]. ثمّ واصل كلامه قائلاً بأنّ البعض قد يعدّون المفهوم أكثر الأمور واقعيةً في الدلالة على الموجود المفهومي الخاصّ بحيث يؤدّي ارتفاعه إلى حدوث تناقضٍ، وهذا الإشكال في الحقيقة هو أحد صيغ البرهان الوجودي الذي طرحه فيلهيلم لايبنتز،

---

[١] Ibid , p. ٣٩٩.

وخلاصته على النحو الآتي[١]:

١) لو أمكن وجود الكامل المطلق فمن الضروري حينئذٍ أنْ يكون موجودًا، وذلك لما يلي:

أ - استنادًا إلى تعريف الكامل المطلق، فهو ليس من شأنه أنْ يكون مفتقرًا إلى أيّ شيءٍ.

ب - لو لم يكن الكامل المطلق موجودًا فهو بطبيعة الحال يكون فاقدًا للوجود.

ج - استنادًا إلى ما ذكر، فالكامل المطلق لا يمكنه أنْ يفتقد الوجود.

٢) الكامل المطلق يمكنه أنْ يتّصف بالوجود. (لعدم وجود تناقضٍ في ذلك).

٣) إذًا، وجود الكامل المطلق يعدّ ضروريًّا.

وقد استدلّ فيلهيلم لايبنتز دعمًا لصغرى القياس في استدلاله بالنحو الآتي:

١) الكمال هو عبارةٌ عن كيفيةٍ بسيطةٍ ليس للنقص مكانٌ فيها، كما لا تحدّها حدودٌ ذاتيةٌ.

٢) كلّ شيءٍ بسيط لا يمكن أنْ يتعارض مع الكيفيّة البسيطة التي لا يطرأ عليها التجزّؤ. (وذلك لأنّ الأمور البسيطة مختلفةٌ مع بعضها من حيث النوع).

٣) كلّ شيءٍ يختلف مع شيءٍ آخر من حيث النوع، فهو لا يمكن أنْ يكون متناقضًا معه.

٤) استنادًا إلى ما ذكر، يمكن لأحد الوجودات أن يتّصف بجميع الكمالات، كوجود (الله).

وردّ إيمانوئيل كانط على هذا الاستدلال قائلًا: «أسألكم السؤال التالي: هل أنّ قضية (كذا شيءٌ موجودٌ) هي من سنخ القضايا التحليليّة أو التركيبيّة؟ لو كانت من القضايا التحليلية فهذا يعني أنّكم لم تضيفوا أيّ شيءٍ إلى مفهومها،

[١] نورمان جيسلر، فلسفة الدين (باللغة الفارسية)، ٢٠١.

كما أنّكم لم تثبتوا شيئًا على أساسها، بل إنّ مدّعاكم مجرّد طوطولوجيا - تكرار لا طائل منه - فإذا كانت القضية تركيبيةً، كيف يمكنكم ادّعاء طروء التناقض عليها؟! من المؤكّد أنّ التناقض ليس من شأنه أنْ يحدث إلّا في القضايا التحليليّة التي يُحمل محمولها على الموضوع ضرورةً».

بناءً على ما ذكر، نتطرّق فيما يأتي إلى ذكر بعض الملاحظات في ضوء مبادئ الحكمة الصدرائيّة المتعالية:

١) الضرورة والوجوب لا يستنبطان في بادئ الأمر قضايا منطقيّة تحليليّة بحسب تعبير إيمانوئيل كانط، وعلى هذا الأساس فلا شبهة في طرحهما بنحوٍ عمليٍّ ضمن نظريّات علم الفلسفة وعالم الواقع؛ ووفق مبادئ الحكمة المتعالية فالإنسان يتعرّف في بادئ الأمر على المفهوم البديهي والبسيط للضرورة في ضوء الواقع وعلم الفلسفة، وهذا الأمر يتحقّق في الضرورة العلّيّة الموجودة بين إرادة الفاعل وأفعاله، ومن ثمّ يجدها تتناسب مع قواعد علم المنطق الذي يعدّ مضمارًا للذهن والمفاهيم الذهنية.

لا شكّ في بداهة مفاهيم الضرورة والإمكان والامتناع، وهذه البداهة تبلغ درجةً بحيث يصعب طرح تعريفٍ حقيقيٍّ لها، ناهيك عن أنّها تدلّ على ذات المعنى في علمي الفلسفة والمنطق. وأمّا رأي إيمانوئيل كانط الذي أكّد فيه على أنّ مفهوم الضرورة يندرج ضمن نطاق القضايا التحليلية، فهو لا يدلّ على كون القضايا التحليلية هي المنشأ لانتزاع المفاهيم المشار إليها؛ وعلى هذا الأساس نجد مفهوم الوجوب في الوجود قد اتّسع نطاقه كما يتناسب مع شأنه في رحاب الحكمة المتعالية، كما أنّه سيق ضمن ثلاثة عشر نوعًا مختلفًا في علم المنطق.

بناءً على ما ذكر، فالضرورة والوجوب عبارةٌ عن مفهومين بديهيين قامت الفلسفة أوّلاً بإثبات وجودهما في عالم الواقع ومن ثمّ اقتبس علم المنطق منها تلك النتائج الفلسفية التي تمّ التوصّل إليها بصفتها أُصولاً موضوعيةً، وقام ببيان

أقسامهما في نطاق المفاهيم ومختلف القضايا المنطقية[١].

٢) حسب التعاليم التي طرحت في بعض البراهين الوجوديّة فإنّ ضرورة الوجود ميزةٌ لا تنطبق إلاّ على واجب الوجود (الله سبحانه وتعالى)، في حين أنّ نظرية أصالة الوجود التي طرحها صدر الدين الشيرازي تؤكّد على كون الوجود واجبًا لكلّ ما هو موجود بالفعل[٢].

إذًا، على الرغم من أنّ مفهوم الوجود بالنسبة إلى الماهيات الممكنة من شأنه أنْ يتّصف ذهنيًا بالوجوب أو الإمكان، لكنّه واجبٌ لكلّ موجودٍ كائنٍ بالفعل، وهذا الوجوب ليس من سنخ الضرورات المنطقيّة لكي يقول البعض بأنّه وجوبٌ عينيٌّ.

ما يطرح في مباحث الحكمة المتعالية حول الكائنات - باستثناء الله (عزّ وجلّ) - هو أنّ وجوب وجودها متقوّمٌ بالغير، في حين أنّ البارئ تبارك وتعالى يكون واجب الوجود بالذات.

إذًا، نستنتج مـمّا ذكر أنّ مبادئ الحكمة الصدرائية تؤكّد على أنّ وجوب الوجود يمكن أن ينسب إلى كلّ كائنٍ في الكون، وليس إلى الله تعالى فحسب.

٣) افتراض أنّ القضايا التحليلية التي طرحها إيمانوئيل كانط تناظر المحمول بالضميمة - حسب تعبير صدر المتألّهين - لا صواب له لكون هذا السنخ من القضايا في الحكمة المتعالية يعدّ أخصّ من المحمول بالضميمة.

بعض المحمولات، من قبيل الوجود والوحدة والتشخّص، هي في واقع الحال ليست من سنخ تلك المحمولات التي تندرج في الإطار التحليليّ المطروح في فلسفة إيمانوئيل كانط، لكنّها مشتقّةٌ من حقائق الأشياء؛ وقد أدرك هذا الفيلسوف إلى حدٍّ ما بأنّ استناد الوجود إلى أحد الأشياء في القضيّة الواقعة ضمن

[١] ظ،: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، ١/ ٨٣.

[٢] للاطّلاع أكثر،: المصدر السابق، ٨٣ - ٩٣.

جواب هل البسيطة، يختلف عن سائر المحمولات بنحو لا يمكن عدّه تركيبًا من مفهومين أو إشارةً إلى وجود شيءٍ له الأسبقيّة في الوجود - وهذا ما سنتطرّق إلى بيانه في المباحث اللاحقة - ولكن كيفيّة استناده إلى شيءٍ ما حسب مبادئ الحكمة المتعالية التي يُعبرّ عنها بـ (خارج المحمول أو المحمول بالضميمة)، لم تنل اهتمامًا من قبل كانط.

استنادًا إلى ما ذكر، ليس من الممكن الإعراض عن جميع القضايا الوجودية، ومن ثَمّ عدم القيام بشرحها وتحليلها في رحاب القضايا التركيبية والتحليلية، والإشكال السابق في الحقيقة ناظرٌ إلى هذه المسألة.

من خلال الردّ على الإشكال المطروح أعلاه سوف يتّضح لنا بطلان بعض المؤاخذات التي طرحها كلٌّ من ديفيد هيوم، وإيمانوئيل كانط.

من جملة الآراء التي طرحها كانط على هذا الصعيد، ما يلي: «ليست هناك ضرورةٌ لوجود القضيّة التي تتّصف بالضرورة من الناحية المنطقيّة». مرّةً أخرى نلاحظ أنّ هذا الفيلسوف قد وقع في خطأ، حيث عدّ المنطق هو المنشأ لإدراك الضرورة، ومن هذا المنطلق قام بتسرية القاعدة المذكورة ضمن نطاق البحث، في حين أنّ صدر الدين الشيرازي يعدّ الضرورة والإمكان من المفاهيم البديهيّة المنبثقة من علم الفلسفة، وأنّ المنطق قد اقتبسهما من هذا العلم، وبالتالي فإنّ الضرورة المطروحة في المباحث الفلسفية ولا سيّما في برهان الصدّيقين، لا تعني ضرورة استناد الوجود إلى الله (عزّ وجلّ) منطقيًّا، بل تعني ضرورته فلسفيًّا.

بناءً على ما ذكر، لا يبقى مجالٌ لطرح الإشكال الذي ساقه كانط، الذي فحواه أنّ المفاهيم الوجوديّة ليست ضروريةً، كما أنّ إشكال هيوم الذي فحواه عدم وجود قضيةٍ تتّصف بالضرورة المنطقيّة، لا يطرح إلاّ إذا قيّدنا برهان الصدّيقين في إثبات الضرورة المنطقيّة لواجب الوجود، بينما هذا البرهان يروم إثبات الضرورة الفلسفيّة، أي الضرورة الأزليّة لواجب الوجود.



الشبهة الثانية: لا يمكن عدّ الوجود من سنخ المحمولات الحقيقيّة.

يؤكّد إيمانوئيل كانط أنّ الوجود يختلف عن سائر الكمالات، في حين أنّ أصول البرهان الوجودي الذي طرحه رينيه ديكارت تؤكّد وجود وحدةٍ بين الأمرين.

وفيما يأتي نقرّر الشبهة ضمن النقاط التالية:

١) كلّ أمرٍ لا يمتلك القابلية على إضافة شيءٍ ما إلى مفهوم إحدى الماهيّات، فهو ليس جزءًا منها.

٢) الوجود لا يضيف شيئًا إلى مفهوم الماهية. (أي أنّ الماهية بلحاظ حقيقتها، فليس من شأنها إضافة أيّة خصوصيةٍ إلى غيرها من الماهيات الاعتبارية الأخرى والتي لا تتّصف بالواقعية؛ فالدولار الحقيقي على سبيل المثال لا يضفي أيّة خصوصيةٍ إلى الدولار الاعتباري الفاقد للحقيقة).

٣) الوجود استنادًا إلى ما ذكر، لا يمكن عدّه جزءًا من الماهيّة. (أي أنّه ليس سنخًا من ذلك الكمال الذي له القابلية على أنْ يكون محمولاً لأحد الأشياء).

هذه الشبهة التي طرحها كانط ينجم عنها تفنيد الصورة الأولى للبرهان الوجودي الذي طرحه الفيلسوف أنسيلم، فهو يعدّ نظريّة أنسيلم الوجوديّة يتمخّض عمّا يلي:

١) جميع الكمالات التي يمكن تحقّقها لا بدّ أن تُحمل على الكامل المطلق.

٢) الوجود هو عبارةٌ عن كمالٍ ممكنٍ له القابلية لأنْ يُحمل على الكامل المطلق.

٣) استنادًا إلى ما ذكر، يجب حمل الوجود على الكامل المطلق.

من المؤكّد أنّ صغرى القضية على أساس الشبهة التي طرحها إيمانوئيل كانط تُعدّ باطلةً، فالوجود عبارةٌ عن كمالٍ ليس من شأنه أنْ يُحمل على كلّ شيءٍ

كان، لأنّه ليس خصوصيةً من الخصائص، بل هو أنموذجٌ مستوحى من إحدى الخصائص أو الأشياء؛ فالماهيّة تمنحنا تعريف الشيء، في حين أنّ الوجود يهيّئ لنا أنموذجًا ومثالاً لذلك الأمر الذي عرّفته الماهية، كما أنّها تُضفى إلى الشيء لأجل تصوّر أمرٍ ما، بينما الوجود لا يهب هذا التصوّر أيّ شيءٍ، بل له القدرة على تنزيله إلى نطاق العينية.

إذًا، الوجود لا يمكنه أنْ يضفي شيئًا إلى مفهوم الكامل المطلق، كما ليس من شأنه أنْ يسلب منه شيئًا؛ وهذا في الحقيقة هو أحد الإشكالات التي طرحت على البرهان الوجودي منذ عهد إيمانوئيل كانط، وهو ما زال يطرح من قبل بعض الفلاسفة حتّى يومنا هذا.

وفيما يأتي نذكر كلام إيمانوئيل كانط في هذا الصدد: «الوجود لا يدلّ بوضوحٍ على محمولٍ واقعيٍّ، كما أنّه ليس مفهومًا من شأنه إضفاء معنىً لأمرٍ آخر؛ فهو مجرّد وضعٍ لشيءٍ ما، أو أنّه تعينٌّ في ذاته، ومعناه في المنطق يقتصر على كونه رابطًا لأحد الأحكام.

قضية (الله قادرٌ مطلقٌ) فيها مفهومان، وكلّ واحدٍ منهما له دلالته الخاصّة به، فهي تعني (الله)، و(القدرة المطلقة). إذًا، كلمة (موجود) ليست محمولاً إضافيًّا، بل نستوحي منها أنّ المحمول مرتبطٌ بالموضوع؛ لذا إنْ أخذنا الموضوع - الله - بنظر الاعتبار مع جميع محمولاته وبما فيها القدرة المطلقة، وقلنا (الله موجود)، أو (إلهٌ موجودٌ) فهذا الكلام لا يدلّ على إضافة أيّ محمولٍ جديدٍ على مفهوم (الله) وإنّما المقصود منه ذات الموضوع مع كلّ ما يحمل عليه حسب الدلالة المفهومية له.

الموضوع والمحمول لا بدّ أنْ يشيرا إلى معنىً واحدٍ، وعلى هذا الأساس لا يمكننا إضافة أيّ شيءٍ إلى المفهوم الذي لا يدلّ سوى على الإمكان، والسبب في ذلك يرجع إلى متعلّقه، فهذا المتعلّق يعدّ في الذهن مجرّد إضافةٍ عبر اعتقادنا بأنّه

موجود؛ وبالتالي فالأمر الحقيقي لا يمكن أنْ يتضمّن دلالةً أكثر من الممكنات البحتة. مثلاً، المئة دولار لا يمكنها أنْ تتضمّن أكثر من مئة دولار؛ لأنّ هذا المبلغ قد يدلّ على مفهومٍ خاصٍّ في حين أنّ المبلغ الحقيقي يكون في حدّ ذاته وضعًا لأمرٍ ما، لذا بما أنّ المتعلّق يعدّ أمرًا إضافيًا بالنسبة إلى المفهوم الحقيقي، فليس من شأنه أنْ يكون انعكاسًا لذات المفهوم الذي أُضيف إليه ... »[1].

بناءً على ما ذكر، نقارن في ما يأتي آراء إيمانوئيل كانط مع المبادئ الفلسفيّة للحكيم صدر الدين الشيرازي:

١) يقول كانط: (الوجود ليس من سنخ المحمولات الواقعيّة)، وهذا الرأي ينسجم مع ما ذهب إليه صدر المتألّهين، حيث لا يعدّ الوجود محمولاً كسائر المحمولات؛ إلا أنّه لا يتّفق معه في انعدام المحمول. على سبيل المثال لو أنّ أحدًا لم يشاهد أحد الأنواع من الحيوانات - كالفيل - وسأل قائلاً: (هل الفيل موجود؟) ثمّ أجبناه: (نعم، الفيل موجود)، فهذه الإجابة عبارةٌ عن قضيةٍ حقيقية، واعتبارها قضيةٍ يعدّ أمرًا بديهيًا؛ لأنّها يمكن أنْ تتّصف بالصدق أو الكذب. ولكنّ هذه القضية حسب رأي صدر المتألّهين تختلف عن سائر القضايا التي تتمّ فيها نسبة شيءٍ إلى شيءٍ آخر، لذلك قسّم القضايا إلى قسمين، هما:

أ - قضايا ثنائيّة (قضايا محمولها الوجود).

ب - قضايا ثلاثيّة (قضايا محمولها شيءٌ غير الوجود).

القسم الأوّل هو عبارةٌ عن قضايا واقعة في جواب (هل البسيطة)، وأمّا القسم فهو يمثّل قضايا واقعةً في جواب (هل المركّبة) التي يكون الحمل فيها بالضميمة، وبالتالي فإنّ صدقها وصدق استناد المحمول إلى الموضوع فيها يعدّان افتراضًا لمصداقية المحمول الذي هو ليس مصداقًا للموضوع، وفي الحين ذاته يراد من هذه القضايا بيان اتّحادها مع الموضوع.

[١] Emmanuel Kant , Critique of Pure Reason , p. ٤٠٢ - ٤٠١.

في عبارة (عليٌّ عالمٌ) فإنّ عليًّا يعدّ مصداقًا لذاته كما، أنّ عالمًا هو مصداقٌ لذاته أيضًا، والمقصود من هذه العبارة بيان الاتّحاد الموجود بين (علي) و (عالم) في الخارج؛ أي أنّ هذا الرجل له مصداقٌ مختصٌّ به، وفي الحين ذاته له مصداقٌ آخر يتمثّل بالعلم، ولكن في القضايا التي تقع في جواب (هل البسيطة) لا يمكن افتراض مصداقٍ للمحمول يختلف عن ذات الموضوع، وبالتالي فإنّ إثبات كلا المصداقين يقتضي تحقّق حقيقتين مستقلّتين عن بعضهما بحيث تنضمّ إحداهما إلى الأخرى، وقد أُطلق على هذا النوع من المحمول عنوان (خارج المحمول أو محمولٌ خارجٌ بالضميمة)[١].

من المؤكّد أنّ هذا التفصيل الدقيق والاختلاف الظريف ليسا موجودين إلّا في رحاب مبادئ الحكمة المتعالية التي لم يُدرك ذهن إيمانوئيل كانط كُنهها.

٢) يقول كانط إنّ الوجود مجرّد رابطٍ لأحد الأحكام، وكذلك يرى أنّ قضيّة (الله قادر مطلق) تتضمّن مفهومين لكلٍّ واحدٍ منهما دلالته الخاصّة به، وهما (الله)، و (القدرة المطلقة)؛ ولكن حسب نظريّةٍ أصالة الوجود، فإنّ كلّ واحدٍ من المفهومين المشار إليهما له دلالته الخاصّة به، إلّا أنّ هذه الدلالة تعدّ وجودًا حقيقيًّا يشمل الواقع الموجود في خارج الذهن، وهذا الوجود ليس رابطًا، بل هو حقيقةٌ لا تعني تحقيق ارتباطٍ بين جزئي إحدى القضايا، أي أنّ كلّ جزءٍ منهما يتّصف بالوجود على نحو الحقيقة والواقع.

يرى صدر المتألّهين[٢] أنّ الوجود يمكن أنْ يتحقّق في صورتين، فهناك وجودٌ مستقلٌّ ووجودٌ آخر رابطٌ من قبيل ارتباط المحمول بالموضوع، والمعلول هنا يجسّد هذا السنخ من الربط إثر ارتباطه بعلّته الموجدة له؛ لذا فقد نحا منحىً آخر يختلف عن الرؤية الماهويّة التي طرح كانط نظريّاته على أساسها بعد أنْ غفل عن هذا التقسيم، حيث تصوّر هذا الفيلسوف الغربي أنّ الوجود مجرّد رابطٍ لا أكثر.

[١] الملاّ هادي السبزواري، شرح منطق المنظومة، ٣٠.

[٢] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، ١/ ٣٢٧.



إذًا، صدر المتألّهين حلّ المشكلة من خلال اعتقاده بكون الوجود على نوعين - مستقل ورابط - وعلى هذا الأساس استنبط مبادئ نظريته الفلسفيّة (أصالة الوجود).

٣) يعتقد كانط بأنّ الوجود ليس أمرًا إضافيًّا إلى المفهوم، وهذا الرأي ينسجم في إحدى جهاته مع ما ذهب إليه صدر المتألّهين، حيث يَعدّ وجود أحد جوانب الماهية اعتباريًّا، ولكن في الحين ذاته يعتقد بأصالته؛ فما يكون موجودًا في الخارج لا يُعدّ وجودًا بالمعنى الاصطلاحي، كما أنّ مفهوم الماهية يصاغ من محدوديّة الوجودات الخاصّة، وبالتالي تكون جميع خصائصها عبارةً عن معانٍ ماهويّةٍ تختلف مع حقيقة الوجود.

أضف إلى ذلك فإنّ صدر المتألّهين يعدّ الوجود الذهني عارضًا على الماهية، ومن ثمّ فهو في إطاره الذهني يكون زائدًا عليها، أي أنّه أمرٌ مغايرٌ لأصالة الوجود واعتباريّة الماهية.

٤) يقول كانط إنّ المئة دولار الحقيقية - في عالم الخارج - لا تدلّ على أكثر من مئة دولارٍ ذهنيٍّ، ومن ثمّ يستنتج أنّ هذا التصوّر الذهني لا يضفي إلى المبلغ الموجود في الخارج شيئًا[1]، ومن جملة ما ذكره في هذا الصدد ما يلي: « ... إذًا، لو أردت أن أُفكّر بشيءٍ من أيّ نوعٍ أو محمولٍ كان - حتّى بتعيّناته التامّة - فسوف لا أكون قادرًا على إضافة أدنى أمرٍ له حينما أقول إنّه موجودٌ، إذ في هذه الحالة سوف لا يتحقّق ما فكّرت به، بل الأمر الذي سيتحقّق هو شيءٌ مضافٌ إلى ذلك المفهوم الذهني، وعلى هذا الأساس لا يمكنني ادّعاء أنّه جزءٌ منه». هذا الرأي في الحقيقة يتناسب مع ما اعتبره صدر المتألّهين في الماهيّة، فقد أكّد على أنّها ماهيةٌ من جهة كونها متّحدةً في الذهن والخارج، حيث تتلبّس أحيانًا بوعاء الوجود الخارجي، وأحيانًا أخرى تتلبّس بالوجود الذهني، ومن هذا المنطلق لا يؤدّي وجودها الخارجي إلى اختلافها عن الصورة الذهنيّة لها أو صيرورتها أكبر منها.

---

[١] - Ibid , p. ٤٠١.

الجدير بالذكر هنا أنّ الشبهتين اللتين تمحور بحثنا الآنف حولهما تندرجان ضمن أهمّ الإشكالات الفلسفيّة التي طرحها بعض الفلاسفة الغربيين على البراهين الوجوديّة وبراهين علم الكون؛ لذلك تطرّقنا إلى تفصيلهما أكثر من سواهما، وفيما يأتي نواصل دراسة سائر الشبهات المذكورة وتحليلها على هذا الصعيد:

الشبهة الثالثة: كلمتا (واجب) و(وجود) في عبارة (واجب الوجود) غير منسجمتين مع بعضهما، أي ليس هناك أمرٌ يوجب تلازم الوجود مع الوجوب.

الفيلسوف الغربي ديفيد هيوم هو أوّل من طرح هذه الشبهة، ولو أردنا معرفة منشئها فيجب علينا تتبّع استدلالاته الفلسفية في هذا المضمار، ويمكن تلخيصها بالآتي: من الممكن بمكانٍ تصوّر عدم وجود كلّ شيءٍ في الكون، وبما في ذلك الله سبحانه وتعالى، وبطبيعة الحال فإنّ كلّ شيءٍ يمكن تصوّر عدمه لا تبقى ضرورةٌ لوجوده على نحو الوجوب والإلزام؛ أي أنّ كلّ ما أمكن عدم وجوده فليس من الضروري أن يكون موجودًا، فالقواعد المنطقية لا تسوّغ لنا الاعتقاد بوجود شيءٍ على نحو الضرورة والوجوب؛ لذا لا صواب للقول بوجود واجب الوجود على نحو الضرورة والإلزام.

تفنيد هذه الشبهة التي طرحها ديفيد هيوم قد اتّضح سابقًا حينما فنّدنا الشبهة الأولى، ومع ذلك نقول:

١) ليس الهدف من طرح برهان الصدّيقين هو إثبات وجود واجب الوجود من منطلق اقتضاء الضرورة المنطقية كما قال ديفيد هيوم؛ أي ليس الهدف منه إثبات الوجود العينيّ لواجب الوجود.

٢) السبب الذي دعا ديفيد هيوم لطرح هذه الشبهة هو عدم تمييزه بين نوعين من الحمل وردا في بعض تقريرات البرهان الوجودي، ولكنّ صدر المتألّهين تعامل مع الموضوع بدقّة فائقة حينما أكّد على وجود حملين في القضية، أحدهما حملٌ أوّليٌّ ذاتيٌّ والآخر شائعٌ صناعيٌّ؛ فهو يعتقد باستحالة سلب مفهوم الوجود

عن واجب الوجود، ولكنّه يعدّ تحقّق هذه الاستحالة على أساس الحمل الأوّلي الذاتي بمعنى أنّ مفهوم الوجود لا يمكن أنْ ينفكّ عن مفهوم واجب الوجود في الذهن، ولكنّ هذا التلازم لا يعني حدوث تناقضٍ فيما لو سلبنا مصداق الوجود من مفهوم واجب الوجود.

سلب الوجود عن واجب الوجود على أساس الحمل الشائع الصناعي لا يسفر عن حدوث تناقضٍ، فواجب الوجود يتّصف بهذا الوجوب وفق الحمل الأوّلي الذاتي، لذا فهو ليس سوى أمرٍ ذهنيٍّ في ضوء الحمل الشائع الصناعي، حيث تحصّل للذهن في وعاء الوعي والإدراك بوصفه حقيقةً إمكانيةً يمكن أن تنعدم.

إذًا، مفهوم واجب الوجود بناءً على ما ذكر هو ممكن الوجود بالحمل الشائع الصناعي، لذا لم يصوّر برهان الصدّيقين ذاتيّة حقيقة الوجود لهذا المفهوم، بل تمحورت مباحثه الإثباتية حول مبدأ الضرورة الأزليّة.

٣) مسألة الإمكان والوجوب التي تتناغم مع براهين علم الكون ليست هي المحور الأساسي في برهان الصدّيقن، فمرتكز البحث في هذا البرهان هو حقيقة الوجود البحتة وليس وجوب الوجود الملازم للممكنات، فالبحث عن الإمكان والوجوب غالبًا ما يطرح في برهان الإمكان والوجوب.

استنادًا إلى ما ذكر، يتّضح لنا بطلان الإشكال الذي طرحه ديفيد هيوم والذي فحواه عدم وجود أيّ كائنٍ يمكن إثباته وفق الاستنتاجات العقلية، وقد ذكرنا رأي هذا الفيلسوف ضمن الإشارة إلى الإشكال الذي طرحه على البرهان الوجودي، وخلاصة كلامه هي عدم وجود انسجامٍ بين كلمتي الواجب والوجود؛ وقد طرح إيمانوئيل كانط الموضوع بهذا الشكل: «يتحدّث الناس في جميع الأزمنة عن ذلك الشيء الذي يتّصف بضرورة الوجود على نحو الإطلاق، ولكنّهم لم يتأمّلوا مع أنفسهم حول إمكانية تصوّر هكذا شيء ولم يتساءلوا كيف يتمّ ذلك، بل نجدهم غالبًا ما يحاولون إثبات وجوده. من المؤكّد أنّ التعريف اللفظي

لهذا المفهوم ليس صعبًا بمكان، حيث نستطيع أن نقول: (واجب الوجود عبارةٌ عن شيءٍ يستحيل انعدامه)، ولكنّنا من خلال هذا التعريف لا نتمكّن من تحصيل معرفةٍ أكثر بالنسبة إلى الإلزامات التي تجعله أمرًا ضروريًّا، وبالتالي ليس بإمكاننا في واقع الحال البتّ في عدم إمكانية تصوّره على نحو الإطلاق؛ وهذه الإلزامات هي الأشياء ذاتها التي نحن في صدد التعرّف عليها، أي هل أنّنا في الحقيقة نفكّر بشيءٍ موجودٍ حقًّا حينما نتصوّر هذا المفهوم؟ فنحن من خلال مفهوم عدم الإلزام بإمكاننا التخلّي عن جميع الإلزامات التي يجب تحقّقها في الذهن لأجل لحاظ ذلك الشيء الذي يكون وجوده ضروريًّا، وهذا الاستعمال اللّفظي الذي يدّعى فيه ضرورة وجود شيءٍ اسمه واجب الوجود بحيث يكون عاريًا من كلّ الإلزامات الذهنية، لا يثبت لي وجود أيّ وجود شيءٍ مطلقًا؛ فهل يا ترى نحن نفكّر حقًّا حول هذا الشيء أو أنّنا لا نفكّر به من الأساس؟!»[١].

هذه الشبهة التي طرحها إيمانوئيل كانط قد طرحت أيضًا في نظريات بعض أصحاب الفلسفة التحليليّة من أمثال برتراند راسل[٢]، وجون هوسبرز[٣]، وجون ليسلي ماكي[٤]، وهي ناظرةٌ بشكلٍ عامٍّ إلى البراهين الوجودية التي ترتكز في أساسها على مفهوم واجب الوجود؛ لكنّها لا يمكن أنْ تطرح بشكلٍ جادٍّ على برهان الصدّيقين الذي يتقوّم في الأساس على هذا المفهوم وحقيقة الوجود البحتة.

وفي مقابل ذلك فقد وضّح الملاّ محمّد جعفر اللاهيجي رأي صدر الدين الشيرازي حول مسألة فهم حقيقة الوجود التي هي حقيقةٌ بحتةٌ، كما يلي: «إنّه يعتبر مفهوم الوجود أكثر المفاهيم بداهةً بحيث يمكن إدراكه بحدّ ذاته، فهو ظاهرٌ

[١] - Ibid , p. ٣٩٨.

[٢] Pojman , Louis , Philisophy of Religion , An Anthology , California , p. ١١ - ٦.

[٣] Hospers , John , An Introduction to Philosophical Analysis , London , pp ٢٩٥-٢٩٣.

[٤] Mackie , J. l. , The Miracle of Theism , New York , ١٩٨٦ : pp. ٨٦ – ٨٢.

بنفسه ومظهرٌ لغيره، لكنّ كُنه الوجود يعدّ في غاية الخفاء والاستتار؛ وكُنه واقعيته يكمن في خارجيته، ولو أنّ هذه الواقعية تجلّت في الذهن بصفتها أمرًا خارجيًّا فهي بذاتها تنفي واقعيتها. وقد قال الملاّ صدرا في بداية كتابه المشاعر: (إنّـية الوجود أجلى الأشياء حضورًا وكشفًا، وماهيته أخفاها تصوّرًا واكتناهًا، ومفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهورًا ووضوحًا وأعمّها شمولاً، وهويّته أخصّ الخواصّ تعيّنًا وتشخّصًا؛ إذ به يتشخّص كلّ متشخّصٍ، ويتحصّل كلّ متحصّلٍ، ويتعيّن كلّ متعينٍ ومتخصّصٍ، وهو متشخّصٌ بذاته ومتعينٌ بنفسه)»[١].

إذًا، إدراك حقيقة الوجود إنّما يتحصّل للإنسان عن طريق التأمّل فيها، وعلى أساس الاعتقاد بمبدأ أصالة الوجود، وليس من خلال إنكار بعض الدلالات كما زعم إيمانوئيل كانط؛ وهذا الشهود بطبيعة الحال يتطلّب دقّةً فلسفيةً فائقةً في عين ظهوره ووضوحه؛ لذلك قيل إنّ نجاح برهان الصدّيقين في إثبات المطلوب مرهونٌ بامتلاك تصوّرٍ دقيقٍ للمسائل المدرجة في طيّات استدلالاته، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ صعوبةً إدراك هذه الاستدلالات تتجلّى بشكلٍ صريحٍ في مرحلة التصوّر، وعلى هذا الأساس لو تحصّل هذا التصوّر بأفضل وجهٍ سوف لا تبقى هناك أيّة مشكلة تصديقية، بل إنّ التصديق يتزامن في آنٍ واحدٍ مع حدوث التصوّر، وقد أُشير إلى هذا الأمر في إحدى فقرات (دعاء عرفة)، وهي: «إلهي تَرَدُّدي في الآثارِ يُوجِبُ بُعْدَ الْمَزارِ، فَاجْمَعْني عَلَيْكَ بِخِدْمَةٍ تُوصِلُني إِلَيْكَ؛ كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِما هُوَ في وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ؟! أَيَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ ما لَيْسَ لَكَ حَتّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ؟! مَتى غِبْتَ حَتّى تَحْتاجَ إِلى دَليلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ؟! وَمَتى بَعُدْتَ حَتّى تَكُونَ الآثارُ هِيَ الَّتي تُوصِلُ إِلَيْكَ؟! عَمِيَتْ عَيْنٌ لا تَراكَ عَلَيْها رَقيبًا، وَخَسِرَتْ صَفْقَةُ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصيبًا؛ إِلهي أَمَرْتَ بِالرُّجُوعِ إِلَى الآثارِ فَأَرْجِعْني إِلَيْكَ بِكِسْوَةِ الأَنْوارِ، وَهِدايَةِ الاسْتِبْصارِ، حَتّى أَرْجَعَ إِلَيْكَ مِنْها كَما دَخَلْتُ إِلَيْكَ مِنْها، مَصُونَ السِّرِّ عَنِ النَّظَرِ إِلَيْها، وَمَرْفُوعَ الْهِمَّةِ عَنِ الاعْتِمادِ عَلَيْها»[٢].

[١] اللاهيجي الملا محمّد جعفر، شرح رساله المشاعر ملا صدرا، ١٢ - ١٣.

[٢] عباس القمّي، مفاتيح الجنان، دعاء عرفة.

الشبهة الرابعة: عدم استحالة التسلسل اللامتناهي

إحدى الشبهات الأخرى التي عدّها كلٌّ من ديفيد هيوم وإيمانوئيل كانط إشكالاً جليًّا على براهين علم الكون، تتمثّل في عدم استحالة التسلسل اللامتناهي للعلل أو المحرّكات؛ فالعديد من هذه البراهين قد ارتكزت بنحوٍ أساس على مقولة استحالة هذا الأمر.

هذه الشبهة مطروحةٌ بنحوٍ رئيسٍ على الاستدلالات الأوّلية التي اعتمد عليها الفلاسفة في براهين علم الكون، وهذا التسلسل من وجهة نظر صدر الدين الشيرازي لا يعدّ مستحيلاً على صعيد العلل المعدّة، وعلى هذا الأساس تصحّ الشبهة المطروحة من قبل هيوم وكانط، إلّا أنّه مستحيلٌ في شأن العلل الموجدة التي تجعل جميع الممكنات متقوّمةً في وجودها على واجب الوجود.

حسب المبادئ الفلسفية التي تبنّاها الحكيم صدر الدين الشيرازي ولا سيّما مبدأ أصالة الوجود، لا يساق البحث إلى مسألة الإمكان الماهوي، بل يتمحور بشكلٍ أساسيٍّ حول الافتقار في الوجود - الامكان الافتقاري - وذلك لأنّ التسلسل اللامتناهي لا معنى له في ضوء الفقر الذاتي الوجودي المتحقّق بشأن كلّ كائنٍ سوى الله (عزّ وجلّ)؛ ومن هذا المنطلق لا يبقى مجال لطرح الإشكال المذكور في برهان الإمكان الافتقاري.

نستنتج ممّا ذكر أنّ برهان الصدّيقين الذي طرحه صدر المتألّهين له الأرجحيّة على برهان الإمكان والوجوب على صعيد شرح وتحليل استحالة التسلسل اللامتناهي؛ إذ إنّ أطروحاته لا تبقى بحاجةٍ إلى إقامة الدليل لإبطال الدور والتسلسل، وهذا الاستغناء قد عدّه صدر المتألّهين متحقّقًا في البرهان حينما طُرح قبله من قبل بعض الحكماء وعلى رأسهم الحكيم ابن سينا.

قال صدر المتألّهين في خاتمة استدلالاته ضمن برهان الصدّيقين ما يلي: « ... ويثبت أيضًا قيّومية وجوده؛ لأنّ الوجود الشديد فيّاضٌ فعّال ما دونه، فهو

العليم القدير المريد الحيّ القيّوم الدرّاك الفعّال، ولكونه مستتبعًا للمراتب التي تليه الأشدّ فالأشدّ والأشرف فالأشرف؛ ثبت صنعه وإبداعه وأمره وخلقه وملكوته وملكه، فهذا المنهج الذي سلكناه أسدّ المناهج وأشرفها وأبسطها؛ حيث لا يحتاج السالك إيّاه في معرفه ذاته تعالى وصفاته وأفعاله إلى توسّط شيءٍ من غيره، ولا إلى الاستعانة بإبطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يُعرف ذاته ووحدانيّته؛ ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**﴾[١]، ويعرف غيره؛ ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾[٢]»[٣] .

الشبهة الخامسة: علم الكون مرتكزٌ في أساسه على برهانٍ وجوديٍّ غير معتبرٍ.

هذه الشبهة التي طرحها إيمانوئيل كانط على براهين علم الكون والبراهين الوجودية لا ترد على برهان الصدّيقين؛ لكونه لا يبتدئ من الحقائق الإمكانيّة، وكذلك لا يؤكّد على أنّ مفهوم واجب الوجود دليلٌ على وجود مصداقه الواقعي.

الشبهة السادسة: إذا قيّدنا دلالة واجب الوجود بذلك الشيء الذي لا يمكن أنْ يطرأ عليه الفناء، ففي هذه الحالة من شأن الكون أيضًا أنْ يتّصف بهذا المعنى.

هذه الشبهة في واقع الحال لا تطرح على برهان علم الكون إلّا في ظلّ نظريّات فيلهيلم لايبنتز، ونظرًا لكون برهان الصدّيقين لم يتطرّق إلى إثبات أنّ واجب الوجود يدلّ على عدم الفناء؛ لذا لا مجال لطرح هذه الشبهة عليه.

مفهوم عدم فناء الله سبحانه وتعالى يمكن أنْ يعدّ واحدًا من صفاته تبارك شأنه، وهذه النتيجة يمكن تحصيلها بعد تحقّق الهدف المنشود من البرهان، وعلى هذا الأساس لم يُشر إليه في مقدّماته.

[١] آل عمران: ١٨.

[٢] فُصّلت: ٥٣.

[٣] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، ٦/ ٢٥ - ٢٦.

الشبهة السابعة: نستدلّ من المعلولات المتناهية وجود علّةٍ متناهيةٍ.

فحوى هذه الشبهة التي طرحها ديفيد هيوم أنّ برهان علم الكون يثبت وجود إلهٍ متناه، وهي ترجع في أساسها إلى القول بسنخيّة العلّة والمعلول، حيث أكّد هذا الفيلسوف بأنّ هذه السنخيّة تتحقّق بينهما من جميع الجهات بشكلٍ متساوٍ؛ ولكنّ هذا الكلام ليس صائبًا؛ لأنّ السنخيّة بين الأمرين تختلف عن تساويهما في جميع الجهات.

الواجب والممكن يعدّان من سنخٍ واحدٍ من حيث الوجود، ولكنّ هذه السنخية لا تدلّ بتاتًا على تساويهما في الوجود قوّةً وضعفًا بالتمام والكمال، وقد أشار صدر المتألّهين في مقدّمة برهان الصدّيقين إلى مسألة الاشتراك المعنوي في الوجود، وأكّد أنّ الوجود متّحد المعنى في كلٍّ من الواجب والممكن، ولكنّه أكّد بعد ذلك أنّ الاشتراك في الوجود بينها يعدّ بحدّ ذاته اختلافًا بينهما؛ وعلى أساس هذا الرأي استنتج أنّ الوجود أمرٌ مشكّكٌ وليس متواطئًا.

إذًا، حينما يكون وجه الاشتراك في الوجود عين الاختلاف، فهذا يعني أنّ التمايز بينهما هو عين الانسجام؛ وفي هذه الحالة يكون الاختلاف بين الكائنات ناشئًا من شدّة وجودها أو ضعفه أو تقدّمه أو تأخّره، وهذا الأمر هو الذي يطلق عليه العلماء مصطلح (التشكيك)، وبالتالي يجب الإذعان إلى أنّ الوجود أمرٌ مشكّكٌ.

استنادًا إلى ما ذكر، نقول إنّه لا مجال لادّعاء ضرورة كون المعلول المتناهي يجب أنْ ينشأ من علّةٍ متناهيةٍ، بل إذا كان المعلول من سنخ الوجود فعلّته أيضًا لا بدّ أن تكون من هذا السنخ، وبالتالي فإنّ الوجود فيهما يدلّ على معنىً واحدٍ؛ وهذا الاستنتاج متحقّقٌ في برهاني الفقر الوجودي والصدّيقين.

الشبهة الثامنة: الكون بصفته كلًا واحدًا فهو ليس مفتقرًا إلى علّةٍ واجبةٍ، ولكنّ أجزاءه مفتقرةٌ إليها.

هذه الشبهة طرحت من قبل ديفيد هيوم على برهان علم الكون الذي تبنّاه فيلهيلم لايبنتز، إذ أراد الأخير إثبات أنّ الكون باعتباره كلًّا واحدًا فهو بحاجةٍ إلى علّةٍ واجبةٍ لكونه من سنخ الممكنات، وما يدعو للأسف أنّ التوجّه الخاطئ من قبل معارضي برهان علم الكون قد أسفر عن التشكيك في دلالته بنحوٍ جادٍّ منذ عهد لايبنتز.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ برهان علم الكون قد طرح من قبل الفلاسفة المسلمين في إطار برهان الإمكان والوجوب؛ لذا فهو يختلف بالكامل عن نظريّة لايبنتز، فالإمكان يعدّ أمرًا كامنًا في ذات كلّ كائنٍ، أي أنّ الكائنات مفتقرةٌ من حيث الوجود، وهذا الافتقار في واقع الحال يختلف عن الحاجة إلى العلل المعدّة التي توفّرها سائر الكائنات.

يعتقد لايبنتز أنّ حاجة الكائنات في هذا العالم تلبّيها كائناتٌ أخرى - علل معدّة - وعلى هذا الأساس لا بدّ من تسرية الافتقار إلى الكون بأسره، في حين أنّ هذا الافتقار في رحاب برهان الإمكان والوجوب، ولا سيّما حسب نظريّة الحكيم ابن سينا، يسري إلى جميع أجزاء الكون من منطلق حاجتها إلى الوجود، وبالتالي لا يمكن تلبيته عن طريق العلل المعدّة.

استنادًا إلى ما ذكر نستنتج أنّ برهان الصدّيقين لم يُدّعى فيه ما ذكر في برهان لايبنتز، وبالتالي لا مجال لطرح الشبهة التي ساقها ديفيد هيوم في هذا المضمار.

الشبهة التاسعة: لا يمكننا استنتاج وجود علّةٍ ذاتيةٍ (نومينية) من معلولٍ ظاهرٍ (فينوميني).

هذه الشبهة طرحها إيمانوئيل كانط وفقًا لمتبنّياته الفلسفيّة، إذ يؤكّد على أنّنا لا ندرك من العالم المحيط بنا سوى الظواهر[١]، أي أنّ الخارج لا يفيدنا غيرها. فحوى هذا الكلام يشابه رأي صدر المتألّهين من إحدى جهاته، حيث قال إنّ الذهن يصوغ ماهيّاتٍ من حدود الوجود، وعلى هذا الأساس فهي اعتباريّةٌ؛ لكنّ الحكيم صدر المتألّهين لم يستدلّ في هذا الكلام على إنكار وجود العلل الذاتيّة أو الجواهر، وهذا الأمر عبارةٌ عن موضوعٍ لا بدّ أنْ يطرح للبحث والنقاش في محلّه، إذ لا مجال لتفصيله هنا.

ذهب إيمانوئيل كانط إلى القول بأنّ برهان علم الكون يفترض - دون دليلٍ - بأنّ المعلول الواقع في عالم الظواهر والخارج (الفينوميني) بإمكانه إدراك علّةٍ ذاتيةٍ (نومينية) - غير محسوسةٍ - في عالم الذوات والواقع، ومن هذا المنطلق استنتج بطلان إثبات الله تعالى في ضوء هذا البرهان رغم عدم البتّ بصواب تقسيم الأشياء إلى ذاتيّة وظواهريّة في علم الفلسفة، وعدم بيان الصورة الصحيحة لإدراكنا لها؛ ناهيك عن وجود شكٍّ وترديدٍ في نسبة هذا الاستدلال إلى برهان علم الكون.

ومن جملة ما قاله هذا الفيلسوف حول الأمور الذاتية، ما يلي: «لا أحد يعرف الحقيقة المكنونة، فغاية ما نعرفه هو تلك الأشياء الموجودة». هذا الكلام في الحقيقة يعادل المقدّمة الأولى التي انطلق منها برهان الصدّيقين، إذ إنّ الاستدلال فيه لم يبدأ من بيان ماهيّة الحقيقة التي هي محور شبهة كانط، بل بدأ من وجودها، وهو ما أيّده هذا الفيلسوف الغربي.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ نقطة القوّة في مبدأ أصالة الوجود تكمن في تأكيده

---

[١] phenomen.



على أصالة وجود العالم الخارجي لا ماهيّته، وبناءً على هذا لا مجال لطرح شبهة كانط على برهان الصدّيقين.

الشبهة العاشرة: الاستدلالات المطروحة في براهين علم الكون لا تقنع إلّا أولئك الذين يتبنّون النزعة الإطلاقيّة.

هذه الشبهة تؤكّد على أنّ الاستدلالات التي ساقها الفلاسفة في براهين علم الكون لا تقنع إلا أصحاب النزعة الإطلاقية، وبالتالي لا يمكن عدّها مستندًا لإثبات المدّعى، ولكنّنا نقول إنّ من طرحها قد وقع في خطأ واضح لكونها لا ترد على البراهين بحدّ ذاتها، بل غاية ما يستفاد منها أنّها تمسّ الأصول الفكريّة لمن يعتقد ببراهين علم الكون؛ ولكن مع ذلك لا نرى ضيراً في مقارنتها مع رؤية الحكيم صدر الدين الشيرازي.

من المؤكّد أنّ عملية الإقناع بحدّ ذاتها ليست داخلةً ضمن الحسابات التي يجري الاستدلال الفلسفي على أساسها في عملية البرهنة، كما أنّها لا تمتّ بصلةٍ للأدلّة العقلية، فيا ترى هل هناك من يدّعي أنّ البراهين التي تساق لإثبات وجود الله (عزّ وجلّ) تخاطب عامّة الناس؟ أليس المراد من عملية البرهنة العقليّة بأسرها طرح الفكرة المتبنّاة إلى البشريّة قاطبةً ومحاكاة الأصول العقليّة الصائبة بغضّ النظر عمّن لا يدرك صوابها؟ وتجدر الإشارة هنا إلى وجود بعض البراهين القويّة - في أيّ موضوعٍ كان - لكنّها لا تقنع أتباع بعض المذاهب الفكريّة بالتحديد، ولا سيّما أهل الجدل، لكونهم يرفضون نتائجها مسبقًا وقبل البرهنة على صوابها لأسباب شتّى قد تكون فكريّةً أو غير فكريّةٍ، فلربّما تمسّ مصالحهم الفئويّة أو المادّيّة. وفي مقابل ذلك هناك من يقتنع ببعض البراهين البسيطة ويبني عليها معتقداته ومتبنّياته الفكرية، ومن ثمّ يسلك السبيل الصائب وفق المبادئ الأصوليّة الحقّة.

استنادًا إلى ما ذكر فقد بادر الفلاسفة المسلمون إلى البرهنة على إثبات وجود

واجب الوجود عبر طرح استدلالاتٍ متنوّعةٍ متوازيةٍ مع أصل الموضوع، في حين أنّ الفلاسفة الغربيين تطرّقوا إلى ذلك بالاعتماد على استدلالاتٍ متعارضةٍ مع أصل الموضوع؛ ونتيجة ذلك أنّ الفلسفة الإسلامية ساقت براهينها بشكلٍ يتلائم مع كيفيّة إقناع المخاطب في مختلف المستويات، حيث طرحت بعض البراهين لإقناع عامّة الناس اعتمادًا على محاكاة العقل العامّ مثل برهانيَ النظم والفطرة، ففي هذين البرهانين بلغت عملية الاستدلال العقلي البحت أدنى مستوياتها وتمّ تسليط الضوء فيهما على الظواهر الكونية والآيات القرآنية؛ وعلى مرّ العصور اقتنع الكثير من الناس بهذه الأطروحات وبنوا معتقداتهم الدينيّة على أساسها؛ بينما هناك براهين عقليةٌ دقيقةٌ ذات مستوى أعلى لكونها تخاطب أهل الفكر والتخصّص ولا سيّما رجال العلوم العقلية والفلسفية؛ لذا نجد عملية البرهنة فيها تبلغ الذروة ونطاقها العلمي بطبيعة الحال أكثر اتّساعًا وتفاصيلاً ودقّةً من سواها، وبالتالي تكون نتائجها أكثر حبكةً وأقوم استدلالاً؛ ولا ريب في أنّ برهان الصدّيقين يندرج ضمنها.

على الرغم من أنّ الحكيم صدر الدين الشيرازي نوّه على أنّ برهان الصدّيقين يعدّ «أنور وأشرف وأحكم وأشدّ البراهين وأوثقها»، لكنّه في الحين ذاته أكّد على عدم امتلاك جميع الناس القابليات العقليّة الكافية لإدراك كُنه دلالاته؛ لذلك تطرّق بعد ذلك إلى طرح براهين أخرى لإثبات أنّ واجب الوجود ضرورةٌ لا محيص منها.

ومـمّا قاله في خاتمة برهان الصدّيقين ما يلي: « فهذا المسلك كافٍ لأهل الكمال في طلب الحقّ وآياته وأفعاله، لكن ليس لكلّ أحدٍ قوّة استنباط الأحكام الكثيرة من أصلٍ واحدٍ، فلا بدّ في التعليم من بيان سائر الطرق الموصلة إلى الحقّ وإنْ لم يكن[١] بهذه المثابة من الإيصال»[٢].

[١] هكذا في المصدر، لكن الصحيح (تكن).

[٢] المصدر السابق.



مصادر البحث

القرآن الكريم.

١. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، مؤسّسه نصر، طهران، ١٣٧٩ هـ.

٢. الآملي، عبد الله جوادي، شرح حكمت متعاليه اسفار اربعه (باللغة الفارسية)، منشورات الزهراء، طهران، ١٩٨٩ م.

٣. السبزواري، الملاّ هادي، شرح منطق منظومه (باللغة الفارسية).

٤. الشيرازي، صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقليّة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١ م.

٥. الطباطبائي، محمّد حسين، اصول فلسفه وروش رئاليسم (باللغة الفارسية)، منشورات دار العلم، قم، ١٩٧١ م.

٦. ـــــــــــ ، نهاية الحكمة، منشورات الزهراء، طهران، ١٩٨٨ م.

٧. القمّي، عباس، مفاتيح الجنان، دعاء عرفة.

٨. اللاهيجي، المـلاّ محمّد جعفر، شرح رسالة المشاعر ملا صدرا (باللغة الفارسية)، منشورات مكتب إلاعلام الإسلامي، طهران، ١٩٦٤ م.

٩. موسوعة العالم الإسلامي (دانشنامه جهان اسلام، دائرة المعارف اسلامي - باللغة الفارسية -)، طهران، ١٩٧٩ م، مدخل عبارة (برهان الصدّيقين).

١٠. نورمان جيسلر، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آيت اللهي، منشورات حكمت، طهران، ١٩٩٦ م.

١٢ .nosaeR eruP fo euqitirC , tnaK leunammE

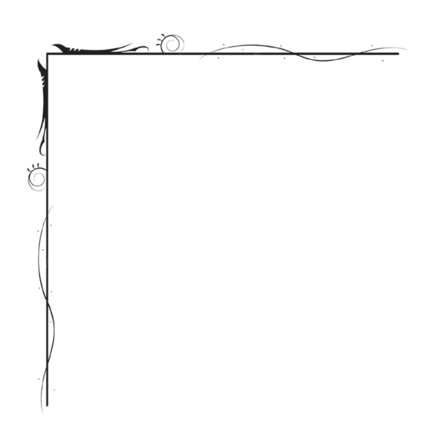
١٣ .٦٦٩١ , ytic nedraG

١٤ .nodnoL , sisylanA lacihposolihP ot noitcudortnI nA , nhoJ , srepsoH

١٥.relluM xaM .snart , nosaeR eruP fo euqitirC , leunammI , tnaK yadelbuoD

١٦ .٦٨٩١ , kroY weN , msieTh fo elcariM eTh , .l .J , eikcaM

١٧ .ainrofilaC , ygolohtnA nA , noigileR fo yhposilihP , siuoL , namjoP



دراسة في النبـوّة

د. حاتم كريم الجياشي (*)



(*) دكتوراه فلسفة، جامعة آل البيت العالمية، إيران.

الملخّص

النبوّة ليست رسالةً يحملها النبيّ للبشرية فقط، وإنَّما تمثّل لهم حاجةً وسندًا يتكأوون عليها، وهذه الحاجة متبلورةٌ بضرورة العقل، لكونها داخلةً في جميع جوانب حياتهم سواءً كانت عباديّة أم اجتماعيّة أم سياسيّة، أم علميّة، هذا من جانب، وكونها تمثّل الفرد الأكمل والأصلح بينهما الذي أختاره الله تعالى ليكون واسطةً بينهم وبينه سبحانه، ليقوم بإرجاعهم إليه بعدما زاغوا وابتعدوا عن صراطه تعالى، وهذا من جانب آخر؛ لهذا تُعدّ النبوّة المنجى الوحيد لهؤلاء البشر أمام الخطوب والفتن؛ لأنَّها تمثّل السفير من قبل الإله لهم. ومن ذلك يفهم حجم وقيمة المكانة التي يتمتع بها الشخص المختار من قبل الله تعالى ليكون نبيًّا نتيجة ما بلغوه من ذروة الكمال الروحي والسمو الإنساني المتحلين بجميع الفضائل من مكارم الأخلاق، فهم لهم قابلياتٌ خاصّةٌ وملكاتٌ نادرة خصوصًا في النبيّ الخاتم ﷺ، فهذه السفارة لخطورتها وأهميّة مكانتها في هداية البشريّة كان اختيارها بيد الله تعالى. لذلك جاءت هذه الدراسة لتغطي جميع ما يحيط هذا المصطلح من مرتكزاتٍ وأُسسٍ يقوم عليها، أو مفاهيم لا بدّ من توضيحها، ومؤاخذات لا بدّ من ردّها ورفع زيغها، وغيرها من أبحاثٍ التي سوف يجدها القارئ الكريم عند مطالعة هذه الرسالة.

الكلمات المفتاحيّة:

النبوّة، الوحي، التجربة الدينيّة، الوحي البشري، الرسالة النبويّة، الأنبياء.

المقـدّمـة

إنَّ النبوّة تعدّ الركيزة الثانية في كلّ الديانات التي يجب أنْ يدين به الموحِّد لله تعالى هذا على مستوى الديانات التي سبقت الإسلام، وأمّا في الإسلام لقد عمل حقل علم الكلام جاهدًا ليدافع بكلّ ما يملك من أفكار وآراء عن حياضه وركائزه من توحيدٍ ونبوةٍ وغيرها، من تسرّب المؤاخذات والشكوك إلى التوحيد والوحي والإدراك الخارج عن ميدان الحسّ والعقل، وعصمة الأنبياء، فكان سببًا في إيمان من لم يؤمن، الذي هو برمجة عن القرآن والسنّة المليئين بالبراهين لدحض جميع ما يلوث الفطرة ويزرع الشكوك في نفوس المسلمين، ليدعم بذلك أصول الإسلام ودينه.

ومنها كانت النبوة التي تمثّل حاجةً بشريّةً ملحّة، بل ضرورة عقليّة؛ لكونها مقامًا ساميًا عظيمًا يمُثّل الواسطة بين الباري تعالى ومخلوقاته، أي أنّ النبي سفيرٌ إلهيّ، وهذه المكانة لا يتسنّمها إلاّ الذين بلغوا ذروة الكمال الروحي والسمو الإنساني المتحلّين بجميع الفضائل من مكارم الأخلاق، فهم لهم قابلياتٌ خاصةٌ وملكاتٌ نادرةٌ خصوصًا النبيّ الخاتم ﷺ، فهذه السفارة لخطورتها وأهميّة مكانتها في هداية البشرية كان اختيارها بيد الله تعالى، وليس بيد البشر؛ لأنَّ النبيّ لا يختاره الناس أو ينتخبوه، كما ينتخبون رئيسهم أو زعيمهم، بوصفه موقعًا مغايرًا تمامًا لارتباطه بحياة الإنسان والإنسانية جمعاء، ولكون المهمة الملقاة على عاتقهم هي مهمةٌ استثنائية، فمن هذا المنطلق تحتاج إلى شخصيّةٍ استثنائيّةٍ تتحلّى بجميع صفات مكارم الأخلاق، وبصفاتٍ خاصّة من أهمّها صفة العصمة، التي تحمي النبيّ أو الرسول من الوقوع في شباكٍ الغرائز أو الأهواء، حتى يصل الوحي للناس كاملاً غير منقوص.

وهذه الإمكانيات والمؤهّلات لا يُعرفها على وجهها الأتم إلاّ الله تعالى لكونه هو الأعلم بعباده الذي خلقهم، وهذا ما يسمّى بالاصطفاء الإلهي كما عبّر القرآن الكريم عن النبوّة بقوله: ﴿**اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾[١]، وأيضًا يقول سبحانه: ﴿**وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ**﴾[٢]، وقال سبحانه: ﴿**وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ**﴾[٣]؛ لذلك الله تعالى يختار هذا دون ذلك لموقع هذه السفارة، لعلمه أنَّه الأتّم والأنسب لهذا الموقع؛ لأنَّه ليس فقط ناقلاً لرسالة السماء للناس، بل يجسّد تعاليمها في خُلقه وهديه، وإنّ مهمته في هداية البشرية وتزكيتهم وتعليمهم مضامين الرسالة الإلهية، هي العنصر الأهم في حمله لهذه الرسالة التي اختاره الله سبحانه لأجلها، فهذا الذي يسمّى بالنبوة، وهذه النبوة جاءت لإثارة الفطرة لتظهر المعارف الكامنة وإبراز الاسرار الدفينة، وهذه مهمتهم لكونهم الإنسان الكامل، إذن دورهم التذكير والتنبيه، لا دور التعليم والتأسيس، لأنَّ كل ما يلقيه الأنبياء من أصول ومعارف هي بالأساس مختمرة ومنصهرة في وجود الإنسان بعلم فطري وقضاءٍ خلقي، وهذا الإنسان لا يلتفت إليها إلا بفضل هؤلاء الأنبياء عليهم السلام[٤]، فدورهم هو دور التهيئة لهذه البشرية ليُبرزوا ما تعلّموه في ميدان الفطرة من أصول ومعارف، نعم الأنبياء لهم دور آخر وهو دور التعليم، لكن في التكاليف الفرعية-مجال العبادات والمعاملات-إذ لولاهم عليهم السلام لما وقفوا الناس على طرق عبدة الله تعالى، وكيفية سلوكهم فيما بينهم في مقام المعاملات[٥]. ومما تقدم نفهم مقدار أهمية هذا المقام والمنصب الإلهي في الديانات التوحيدية التي سبقت الإسلام، بينما في الدين الإسلامية تبلورت أهميتها ومركزيتها لدرجة إنَّهم جعلوا منها الركيزة والركن

[١] سورة الحج، الآية:٧٥.

[٢] سورة القصص، الآية:٦٨.

[٣] سورة طه، الآية:١٣.

[٤] انظر، الإمام علي، نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص٤.

[٥] انظر: السبحاني، جعفر، الإلهيات، ج٣، ص٤٥.

الثاني من أصول الإسلام بعد توحيد الباري سبحانه، لهذا نرى إنَّ أسس الإسلام وقواعده ركيزته الأساسية هي شهادةُ أنْ لا إله إلا الله ، وشهادة أنَّ محمدًا رسول الله، وهما يُعتبران من مفاتيح الجنة الرئيسية، وباب كل خيرٍ، وهما أجلُّ ما يدين المسلم به لربه، وأشرف ما يحمله إلى العالمين .وهذه النبوة ليس فقط هي أمر ضروري بحكم العقل وإنَّها حاجة بشرية ملحة، مع هذا لم يتركها الله تعالى من غير دلائل تدل عليها وبراهين تثبتها وهذا ما تكفل به علم الكلام العقدي بنهله من منابعه القرآن والسنة وهدى العقل، تثبيتًا لإيمان المؤمنين، ودعوة للبشرية التائهة عن معرفة الأنبياء عليهم السلام لا سيما نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وجوانب العظمة في حياته، وخصائصه، وأهدافه وغايته في دعوته فيهم، ومعرفة افتراقها- نبوة النبي الخاتم - عن الإمامة، وفضلها وأفضليتها على الإمامة، والعمل على رد الشبهات حول نبوته، لِتعرفوا على هذا النبي الخاتم، والإيمان به نبيًا ورسولاً. إلى هنا نكتفي بهذا القدر من الكلام التمهيدي حول النبوة والآن نبدأ بتوضيح المفاهيم التصورية لهذه الدراسة:

النبوّة العامّة تعريفها:

النبوّة لغة:

النبَأ: الخبر، أنبأه إيّاه به: أخبره... والنبيء: المخبر عن الله تعالى... ج: أنبياء... والاسم النبوءة...ونبأ كمنع نبًا ونبوًا: ارتفع[1]. وبهذا قال

فالمعنى المتصوّر من لفظ النبوة لغة يمكن تصوّره بعدة معانٍ، ولكن سنختصر الأمر على أهمها وهي:

الأوّل: إنَّ لفظ النبيّ مأخوذٌ من النبأ، بمعنى الخبر، والنبيّ هو: المخبر عن

[١] الجوهري، الصحاح، ج١، ص٧٤، مادة (نبأ)، وابن منظور، لسان العرب، ج١٥، ص٣٠١، مادة (نبأ).

الله تعالى، وسمّي بذلك لأنّ عنده نبأ الغيب بوحي من الله تعالى، قال الجوهري: «النبأ: الخبر، تقول نبأ ونبأ، أي: أخبر، ومنه أخذ النبي؛ لأنَّه أنبأ عن الله تعالى»[١].

الثاني: إنَّ لفظ النبي مأخوذٌ من النبأ بمعنى الطريق، سمّي به لأنَّه الطريق إلى الله تعالى، قال الزبيدي عن الكسائي: النبيء: «الطريق، والأنبياء: طرق الهدى»[٢]. إذًا النبيّ في الإطلاق اللغوي إمّا أنْ يكون مأخوذًا من النبأ بمعنى الخبر، وإمّا من النبأ بمعنى الطريق، وإمّا أنْ يكون قد أُخذ من النبوّة بمعنى الرفعة.

النبوة اصطلاحًا:

النبوّة: منزلةٌ خاصّة فُضّل الله تعالى بها من اصطفاه الله بما آتاه من العلم والمعرفة وقرب المنزلة من الله تعالى، وعليه فإنَّ النبيّ من أوتي تلك المنزلة.

وقال الشيخ المظفر: «نعتقد أنّ النبوة وظيفةٌ إلهيةٌ وسفارةٌ ربانيةٌ يجعلها الله تعالى لمن ينتجبه ويختاره من عباده الصالحين وأوليائه الكاملين في إنسانيّتهم. فيرسلهم إلى سائر الناس لغاية إرشادهم إلى ما فيه منافعهم ومصالحهم في الدنيا والآخرة ولغرض تنزيههم وتزكيتهم من درن مساوئ الأخلاق ومفاسد العادات وتعليمهم الحكمة والمعرفة، وبيان طرق السعادة والخير لتبليغ الإنسانية كمالها اللائق بها، فترتفع إلى درجاتها الرفيعة في الدارين، دار الدنيا ودار الآخرة»[٣].

بقي أمرٌ لا بدَّ من إيضاحه هو ما الفارق بين النبيّ والرسول؟ في مقام الجواب نقول إنَّ لفظة الرسول أوسع من لفظة النبيّ؛ لكون الأولى شاملة للملائكة زيادة على شمولها للأنبياء؛ فتكون لفظة النبيّ أخصّ من لفظة الرسول، فالرسول مكلّف برسالةٍ يوصلها للناس؛ لغرض هدايتهم بالشريعة التي يحملها معه إليهم، والنبي

[١] الجوهري، الصحاح، ج١، ص٧٤، مادة (نبأ).

[٢] الزبيدي، تاج العروس، ج١، ص٢٥٧، مادة (نبأ).

[٣] العلاّمة المظفّر، عقائد الإماميّة، ٥٦.



لا يشترط فيه ذلك، فيشتركان في التلقي عن الله ويفترقان بالتبليغ والرسالة.

وهذا هو ما بيّنه الإمام الصادق عليه السلام، بقوله: «النبيّ الذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك، والرسول الذي يسمع الصوت ويرى في المنام ويعاين الملك»[١]. بمعنى أنَّ النبيّ يوحى إليه كالرسول، ولكن ليس كلّ نبيّ هو رسول، والعكس صحيح.

خصائص الأنبـياء:

١-الوَحْي:

وهو من أهمّ خصائص الأنبيّاء، وهو إعلام الله تعالى لهم بما يريد أنْ يبلغوه إلى الناس المرسلين إليهم، مِن شرعٍ أو كتاب، بوساطةٍ أمين الوحي المسمّى بجبرائيل عليه السلام. وهذه المرتبة تُعدّ هي الأرقى والأفضل التي يمكن أنْ ينالها الشخص المختار من دون باقي طبقات البشر في البيئة المحيطة، لا ينالها أحدٌ إلاّ مَنِ اصطفاه الله مِنْ عبادِه ليبلغه ما أراد إطلاعَه عليه من أصنافِ الهِدايةِ والعِلْم.

فالوحي أعظم خصائص الأنبياء والرسل عليهم السلام، قال الله تعالى: ﴿**إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا**﴾[٢]. فهذه الخاصيّة على قدر حساسيّتها وأهميّتها فإنَّها تبقى بقدر مَن تحملها لكونه مجتبًى من قبل من أرسل هذا الوحي ليبلغ ما أمر به من قبله سبحانه، وهذه الخاصية ليست لم تُعطَ جُزافًا، بل أُعطيت لمن يحمل من الخصائص والفضائل المؤهّلة لذلك؛ لهذا اختارهم الباري تعالى من دون باقي البشر[٣]؛ لأنَّها ليست

---

[١] الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ج١، ص١٧٦.

[٢] سورة النساء، الآية:١٦٣.

[٣] انظر: الطبري، ابن جرير، جامع البيان، ج٦، ص٣٧.

إدراكًا كباقي الإدراكات كما التي تحصل للشخص عن طريق أدوات المعرفة الحسّيّة والعقلية؛ التي تبقى أسيرة لأعمال الحواس، بل تبقى انتاجًا لها، بل خاصيّة الوحي إدراكٌ خاصٌّ لا ربط له بكلّ ما هو أسير للحواس وأدواته؛ لأنَّه يحدث نتيجة إيجاده من قبل الباري تعالى لمن يجتبيهم من الأشخاص؛ لتوقّف كمال البشريّة عليهم وإنقاذهم من براثم الشرك والانحراف عن جادة الهداية والطاعة، وكذا تزكيتهم ليصبحوا جاهزين للتحلّي بمكارم الأخلاق[١].

٢ ـ عِصمة الأنبياء:

إنَّ هذه الخاصية جاءت لتصبح صمام أمانٍ لموقعٍ خطيرٍ بحجم ما يترتّب عليه من مهامٍّ ومسؤولياتٍ في تسنّم قيادة البشريّة وهدايتها والعمل على تزكيتها؛ من هذا المنطلق تطلب على من يتسنّم هذه الموقع جملةً من الخصائص والفضائل وعلى رأسها العصمة، حتى لا يقع في الذنوب والمعاصي، بل لا يقع بأيّ مخالفةٍ حتى على مستوى مخالفة الأَوْلى، وكذلك حتى مستوى الأخطاء والاشتباهات في تطبيق الشريعة وأحكامها في الفرد والمجتمع. و الأنبياء والرسل معصومين في جميع المستويات سواءً في تحمل الرسالة وأعبائها، أم في الأمور المذكورة آنفًا.

وليس هذا فحسب، بل لا بد لهم أنْ يتنزّهوا عن كلّ ما يوجب النفرة والابتعاد عنهم، ممّا يسبب عدم الانصياع لأوامرهم وتبليغاتهم. والأخطاء والاشتباهات لا تصح منهم حتى على مستوى النسيان، لكونهم معصومين في كلّ شيءٍ، لا في التبليغ عن الباري تعالى فقط، ولا عن الذنوب الكبيرة، كما ذهب إليه ابن تيمية بقوله: «بأنَّ الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف، بل لم يُنقل عن السلف والأئمّة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلاّ ما يوافق هذا القول، وأمّا صغائر الذنوب فذهب أكثر أهل العلم إلى أنَّ الأنبياء ليسوا معصومين منها، وإذا وقعت منهم فإنَّهم لا يُقَرُّون عليها، بل

[١] الطبري، مصدر سابق. ج٦، ص٣٨.



ينبههم اللهِ عليها، فيبادرون بالتوبة منها»[١]، فهذا الكلام يترتب عليه أمرٌ في غاية الخطورة ومتنافيًا مع الأجتباء لهم من قبل الله تعالى لغرض هداية الناس وتزكيتهم والعمل على تحليتهم بالأخلاق والقيم؛ لأنَّ جواز الذنب على النبيّ ولو كان صغيراً، يكون مشجّعًا للبشرية والأمّة على الذنوب والمعاصي ولو كانت صغيرة، وهؤلاء معذورون لماذا؟ لأنَّهم ملزمين على متابعة الأنبياء كونهم رسل الله إليه، وهذا لا يقبل به أحدٌ حتى من الذين جوّزوا ارتكاب الذنوب الصغار على الأنبياء بحكم أنَّهم غير معصومين بها، فهم لم ينتبهوا لهذا الأمر المنفي بالدين المُنزل والعقل، فضلاً عن إنَّ هؤلاء الناس المبعوث إليهم النبيّ في حال عدم اتباعه من قبلهم ينتفي هدف البعثة والنبوة.

وهذه الخاصيّة لا تتأتى إلاّ نتيجة علمهم التام بعواقب عصيان هذا الإله والتعدّي على مملكته بارتكابهم المعاصي والذنوب، وهذه هي العصمة التي يراها أصحاب مدرسة أهل البيت عليهم السلام[٢].

٣-الترفّع عن المنفِّرات:

كلامنا هنا يدور حول المنفِّرات التي تنفّر البشر عن اتباع الأنبياء عليهم السلام، أو التي يُطعن بها عليهم، أو تتخذ وسيلةً لتأليب الناس عليهم، وهذه يمكن تصوّرها في النسب، أو الأصلاب، والمرتبة الأخرى سلامة خِلقتهم من العيوب، والخُلق الذي يحملهونها من حيث الكمال والنقص، وكذلك من حيث رجاحة العقل وكماله.

فلا بد أنْ يكون الأنبياء خالين من كلّ منفّرٍ على صعيد جميع المستويات التي تُعدّ من المنفِّرات، وعلى رأسها أنْ يكون النبيّ طاهر النسب والمنشأ إنْ صح التعبير؛ لأنَّ هذا له دخالةٌ جوهريّةٌ في اتباع الناس له والاستماع إليه، وعكس

[١] انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج٤، ٣١٩.

[٢] انظر: السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٣، ص١٥٩.

هذا يجعلهم لا يسمعون له، ولا ينصاعون لأوامره ونواهيه، فمن هذه المنطلقات نعرف أهميّة طهارة الآباء والأمهات للأنبياء عليهم السلام. والأمر الآخر خلو خِلقتهم من جميع ما يجعله سببًا وباعثًا لتنفرّ الناس واستوحاشهم منهم، والأمر نفسه يجري في الخُلق وسلامة العقل وكماله والسيرة التي كان يجري عليها النبي، ويسير بها بين الناس، كلّ ذلك يجب أنْ يكون في أعلى الكمال والرقي عند الأنبياء عليهم السلام.

٤-العلم والمعرفة:

من خصائصهم المهمّة والمحوريّة في ميدان النبوّة هو علمهم بالمعارف، وبكلّ شيءٍ يخصّ هداية البشريّة والمعارف المرتبطة بكلّ صميم حياتهم الدنيوية والأخروية، أي ما يعبّر عنها بالمبدأ والمعاد؛ لكون البشرية عندما يعملون بهداية الأنبياء لهم، فإنَّهم يصلون إلى السعادة المنظورة في الدارين، وعمل الأنبياء في هذا المضمار لم يتأتَّ إلاّ لعلمهم ومعرفتهم بالأمور التي توصل البشريّة إلى الغايات من وجودهم على مستوى الدارين، وهذا العلم والمعرفة قد اختصّهم الله (عز وجل) بهما لإيصال البشريّة للسعادة المرجوة.

إذًا الأنبياء عليهم السلام مع عصمتهم وحملهم للخصائص والفضائل التي اختصهم الله (عزّ وجلّ) بها، لا بد أنْ يكونوا عالمين بالمعارف، وما يتعلّق بها من أحكامٍ لغرض هداية الناس لما يضمن لهم من سعادة في الدنيا والآخرة، بوصفهم مظاهر ارادة الله وتجليات صفاته.

٥-القدرة والكفاءة على القيادة:

إنَّ القيادة في الأنبياء عليهم السلام لها أبعاد وجوانب عديدة، أهمّها وأصلها بُعدان: البعد المعنوي وهذا يتجلّى في هداية الناس والبشرية لعبادة خالقهم، وبالتالي يبتعدون عن عبادة غير الله سبحانه المتجلّية بالأصنام المتنوّعة بتنوّع المخلوقات، فيرجعون إلى ما فطرهم الله تعالى عليه، ويذكرهم الأنبياء بوظائفهم تجاه خالقهم، ممّا يؤثر

على قلوبهم وأرواحهم وعقولهم، فهنا يأتي دورهم فيُعملون قدرتهم وكفاءتهم في هدايتهم، وإرشادهم إلى الأخلاق الحميدة، وكذلك تهذيب قلوبهم وتزكية نفوسهيم.

والبعد الثاني لقيادة الأنبياء عليهم السلام، يتمثّل إدارة شؤون حياة الناس بجميع أطرافها وزواياها، والعمل فيها لسيادة العدالة الاجتماعيّة فيما بينهم، وبذلك تتجلّى القيادة وتتشعّب بقدر شؤون الحياة، الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والعسكرية، وبذلك يتحقّق الهدف المقصود للأنبياء عليهم السلام، وهو تكميل الإنسانية في كلا الجانبين المتقدمين، وهذا لا يتحقّق إلاّ بتوفّر خاصيّة القيادة والكفاءة الكاملة في النبيّ، المتجلية في إدارة شؤون الناس بحزمٍ وتدبيرٍ ناجح كما هو مخطّط له في إيصال الناس للسعادة المطلوبة.

بكلمةٍ أخيرة النبي جاء ليُجسّد تعاليم السماء على الأرض، وهذا يتطلب أنْ يكون قائدًا محنّكًا ذا كفاءةٍ نادرةٍ لا يتحلّى بها أحد غيره من أبناء جلدتهِ، وهذا هو النبيّ. وهذه أهم ما خصَّ اللهُ (عزَّ وجلَّ) أنبياءه ورسله من الخصائص والفضائل التي لم يخصَّ بها أيُّ فردٍ من باقي أبناء جلدتهم، نعم توجد خصائص أخرى ذكرها أبناء السنّة في كتبهم، لا يهم ذكرها لكونها لا دخالة لها مباشرة في الاستجابة والطاعة من قبل الناس[١]، أو ما يترتب على بعثتهم ونبوتهم.

إنَّ هذه الخصائص المتقدّمة هي خصائص الأنبياءعليهم السلام الذين بعثوا إلى الناس كافة، كنوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد بن عبد الله، (عليهم السلام جميعًا)[٢].

[١] للاطلاع ينظر: الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، سلسة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج٢، ص١٩٠-١٩٢.

[٢] السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، ج٣، ص٧٧-١١٦.

أهـداف بعثة الأنبياء:

١- مقارعة الظلم والعمل على إزالته:

إنَّ بعثة الأنبياء جاءت من أجل تعريف الناس على سبل وطرق مقارعة الظلم وجعلها بين أيديهم، والعمل على إزالته من بين الناس؛ لأجل إنقاذ أرواحهم ونفوسهم، وإخراجها من الظلمات إلى النور. وعند نبذ الظلم يحلّ مكانه العدالة التي هي نتيجة المقارعة المتقدمة، وهذا هو ما قام به الأنبياء، وليس هذا فقط وإنَّما قاموا بتحديد السبل والطرق لنشر العدالة والعمل بها بين أبناء جلدتهم. بالتالي يدرك الناس قيمة الأخوة، والسعي للتعاون فيما بينهم، ليكونوا جسدًا واحدًا، والعمل على نبذ الفرقة والتنافر الذي يزرعه الظالمون فيما بينهم.

٢- تنزيه الناس وبثّ الروح المعنويّة فيهم:

الهدف الآخر هو تنزيه الناس وتزكيتهم ببثّ العفاف والتقوى فيما بينهم، بعدما كانوا مجتمعًا تحكمه شريعة الغاب المليئة بالتشوّه الأخلاقي والقيمي، وأمّةً فيها كثيرٌ من الأمراض الروحيّة، فهنا جاء الأنبياء عليهم السلام ليقوموا بتزكيتهم وتنزيههم من هذه الأمراض، وبعد ذلك بثّوا فيهم القيم والأخلاق؛ ليصبحوا شعوبًا صالحةً مستوجبين في ذلك الفيض الإلهي بالرحمة والسعادة والكمال في الدارين. فمن هذا المنطلق يعدّ هذا الهدف هو الأهم للأنبياء؛ لكونه يربط الناس بمبدأهم ويوصلهم إلى قمة سعادتهم في الآخرة فضلاً عن دنياهم[١].

[١] الخميني، روح الله، صحيفة الإمام، ج١٧، ص٣٥٤.

٣- إيصال الناس الى مقام العبوديّة والتعبّد:

إنّ جوهر ما نادت إليه الأديان والشرائع التي جاء بها الأنبياء هو حثّ الناسَ اتّجاه العبوديّة لله تعالى، والعمل على التقرّب إليه؛ لذلك جُعلت جميع النعم الموجودة في هذا الوجود من مخلوقاتٍ وجماداتٍ وسماواتٍ وأرض، في خدمة الإنسان في ميدان العبوديّة؛ ليصل بها إلى معبوده وخالقه، ويعدّ هذا كماله الموصل إلى السعادة المقصودة في وجوده؛ لهذا يلزم على العباد ألّا يقصدوا في مسيرهم الإنساني إلّا معبودهم، وأنْ يسخّروا جميع إمكاناتهم في ذلك.

٤- بثّ العدل بين الناس وإقامته:

من الأهداف المهمّة والرئيسة لبعثة الأنبياء والرسل، هو إنهاء ما يُعكّر صفو حياة الناس واجتماعهم من خلافاتٍ وغيرها، الناشئة بالأساس عن جهلٍ، وغفلةٍ، وإتّباع الهوى والتعالي والتكبّر؛ لذا جاء الأنبياء ليقيموا العدل بين الناس في كلّ مفاصل حياتهم وشؤونهم، بل حثّوا الناس على إجرائه فيما بينهم وأعلموهم بفوائد تطبيقه في جميع مراحل حياتهم الخاصّة على مستوى الفرد نفسه ومتعلّقيه (العائلة)، وحياتهم العامّة على مستوى علاقة الفرد بالمجتمع؛ فوجب عليهم أنْ يقيموا العدل إذا أرادوا حياةً يسودها الرحمة والسعادة، وهذا ما جاء لتحقيقه الأنبياء عليهم السلام، بينهم بل قاموا بتبيين الفرق لهم بين المجتمع الذي يطبّق العدالة، والمجتمع الذي لا يطبّقها.

٥-هدايه الناس وإرجاعهم إلى ما عاهدوا الله تعالى عليه:

جاء الأنبياء لإرجاع الناس إلى ما قاموا به بين يدي خالقهم من عهدٍ في عالم الذر، بعد نسيانهم له وغفلتهم عنه بسبب قدم الزمان ووسواس الشيطان والنفس الأمارة بالسوء، وبعبارةٍ أخرى إرجاع الناس إلى فطرتهم التي فطرهم الله تعالى عليها، وهذا الأمر جاء في قائمة أولوياتهم زيادةً على باقي أعمالهم الأُخر

التي بعُثوا من أجلها، إذًا فهدفهم إرجاع الناس لفطرتهم، لكي يفوا بعهدهم الذي عاهدوا الله عليه.

إنَّ هذه الأهداف تُعدّ من أهم ما يقصد من وجود الأنبياء عليهم السلام، والأهداف الأخرى التي ذكرت للأنبياء هي ممّا وجدت في مضمون ما تقدّم، فلا نجد سببًا لذكرها أو التفصيل بها، نظير تعليم الناس وتربيتهم، أو تعليمهم الحكمة في تدبير شؤون حياتهم على مستوى الفرد والمجتمع، والعمل على إزاحة الشبهات والمعوّقات من أمام العقل والفطرة، والعمل على تفجير وتسخير كلّ الطاقات الإنسانيّة المبدعة في المجتمع لإيجاد الحياة الاجتماعيّة متجهة نحو الخالق سبحانه بالاستناد لما جاءوا به من تشريع.

ضرورة النبوّة ولزوم البعثة وحاجة الناس إليها:

إنَّنا إذا نظرنا إلى ما يقوم به الأنبياء من دورٍ مهمٍّ وجوهريّ، وهي هدية الناس والبشريّة في محيط بيئتهم، نجد من الضروريٍ بعث هؤلاء ليقوموا بهذا الأمر الخطير، أي أنَّ ضرورة بعثتهم تنبع من هداية الناس وإرشادهم والأخذ بأيديهم لما هو صلاح وفلاح في طريق الكمال والتكامل، وبالتالي يصلون إلى السعادة الأخروية فضلاً عن الدنيوية. إذًا يُعدّ النبيّ القدوة للناس والمثل الأسمى لهم في مسيرتهم نحو الباري تعالى، بل والمُرجع لهم إلى جادة الصواب في إثارة مكامن الفطرة التي فطرهم عليها خالقهم، ليصبحوا على قدر عهدهم الذي أخذوا على عاتقهم.

فمن هذه المنطلقات جاءت ضرورة النبوّة؛ لأنَّ حاجة الناس في الأمور المتقدّمة متوقّفة عليها. وهذا الأمر نجده محلّ اتفاق الجميع في حقل الكلام والمتكلّمين في أنَّ من الضروري إرسال الأنبياء والرسل ليقوموا بكلّ ما يتوقّف على ضرورة بعثتهم من الأمور المتقدّمة، إضافةً لجريان حكمة الخالق على إرسال الرسل لهداية البشر وإرشادهم إلى مسالك السعادة، وتجنيبهم مهاوي

الضلالة والشقاوة، واقتضت حكمته أنْ يكون من بينهم ومن بيئتهم نفسها؛ ليكون أكثر وقعًا في نفوسهم، وأكثر من يقوم بتأدية الدور المرجو من إرساله؛ لهذا منعت الحكمة الإلهيّة من إرسال مَلَكٍ أو جنٍّ إلى الناس؛ لأنَّه بهذا تسقط الحجّة من أيدي الناس في عدم الاقتداء بالأنبياء والرسل، واتّباع هداهم وإرشادهم، لتبرير تقاعسهم وعدم الالتزام بالأمور التي جاء بها الأنبياء من أحكامٍ شرعيّة وتوجيه نحو مسؤولياتهم؛ لأنَّ النبيّ واحدٌ منهم ومن أبناء جلدتهم، وليس مَلَكًا أو جنًّا، زيادةً على امتثال هذا النبيّ لجميع الأوامر والنواهي والتوجيهات التي أمر بها الناس، وأنَّه قد وصل إلى أعلى سلّم الكمال والسعادة، وبهذا أصبح الاقتداء به، والالتزام بتوجيهاته واجبًا. وفضلاً عن ضرورة بعثة الأنبياء المشار إليها سابقًا؛ فالأنبياء هم واسطة الفيض والرحمة للناس جمعاء.

هذا بخلاف البراهمة الذين أنكروا ضرورتها فضلاً عن حُسن البعثة، لأدلة واهيةٍ قالوا بها، وأمّا الأشاعرة فإنّهم زيادة على إنكارهم الحسن والقبح العقليين أنكروا لزوم البعثة على الله، وأنَّهم جوّزوا أنْ يترك الخلق بلا رسل وأنبياء، وكذلك جوّزوا أنْ يترك الخلق بلا تكليف، مع إنَّ حاجة الناس لهم واضحة جدًا لكونهم ناقصين ولا يحملون ما يحمل الأنبياء من إمكاناتٍ وقدرات، ممّا يجعلهم محتاجين لمن يعرّفهم الغايات من خلقتهم ووجودهم، وبالتالي يجعلهم يدركونها، ويدركون حاجتهم لمن يعرّفهم على الحقائق والمغيّبات التي يجهلونها، بل ويعملون على تعليمهم إيّاها، وعندها يُؤمنون بها عن درايةٍ لا رواية. فالضرورة من بعثتهم جاءت بحجم المهمّة الملقاة على عاتقهم وحاجة البشريّة إليهم، على اختلاف ثقافاتهم وميولهم، وهذا ما أثبته التاريخ ودوّنه علماء الأديان فلا داعي للإطالة والإطناب فيه؛ لأنَّه ثابتٌ بحكم العقل، وليس فقط ثابت بالتاريخ وعلم الأديان، لذا نكتفي بذكر الأدلة التي ساقها علماء الكلام:

١-إيصال وتأسيس القانون وقواعده ودفع الناس نحو امتثاله:

إنَّ الإنسان بطبعة يميل نحو الحياة الاجتماعيّة؛ لكونه لا يرغب الحياة الانعزال والفرديّة، وهذا ما يُطلق عليه بالميل نحو الحياة المدنيّة، التي هي عبارة عن العيش والتأقلم مع أبناء نوعه في إطار الاجتماع والمجتمع، وهذا الأمر الذي جاء نتيجة ميلهِ إلى الحياة الاجتماعيّة والانصهار بها، يتطلّب قانونًا يعمل على تأطير هذا الميلَ والعمل على تنظيم تعامله مع الآخر بما هو فرد يميل إلى الاستجابة إلى مصالحه ومتطلّباته الفطريّة؛ لذا عدّ بعض المتكلّمين هذا الميل ميلاً فطريًّا، فإذا كان الإنسان في حياته التي يميل إلى العيش فيها.

فلا بدّ له من قانونٍ ينظّم هذا الاجتماع الذي يجمع في طيّاته كثيراً من أفراد نوعه، وكلّ فردٍ منهم يرغب بالاستجابة لغرائزه والعمل على إجراء مصالحه؛ لذا يحتاجون قانونًا يعمل على تنظيم وتأطير هذا الاختلافات في الغرائز والميولات والمصالح، وليس كلّ قانونٍ يستطيع أنْ ينظّم هذه الأمور، ما لم يكون مشرِّع هذا القانون عالماً بكلّ هذه المتعلّقات، ويعرف القانون الذي ينظّمهم بلا تعدٍ أو ظلم، بل ليس هذا فحسب، وإنَّما هذا القانون هو الذي يعمل على إجراء العدالة فيما بينهم، على أتمّ وجهٍ بلا مساوماتٍ أو مصالح أو أغراضٍ أُخر تؤثّر على تنفيذه بنحوٍ عادلٍ وشفّافٍ بمعنى الكلمة، وهذا لا ينطبق إلّا على من يرسله صاحب القانونٍ المشرِّع، لينظّمهم، ويبيّن لهم الحدود التي يقفون عندها ولا يتعدونها؛ لأنَّه أعلم بمن هو أهل لذلك، وهذا هو النبيّ الذي له القدرة بما يحمل من خصائص وفضائل تؤهّله في تنفيذ هذا القانون وتشريع ما هو أمثل في تنظيم وتأطير الحياة الإنسانيّة؛ لكونه أعلم بهم والأعرف بشؤونهم؛ وعليه تكون الحاجة إلى وجود الأنبياء عليهم السلام نابعةً من الحاجة إلى هذا القانون.

٢-النبوة الوصلة الوحيدة لهداية البشريّة ونجاتهم:

فهم الموصلون البشرية إلى خالقهم بالهداية السماويّة، عن طريق تبليغهم

وإرشادهم بأنَّ غاية وجودهم ونهاية سيرهم الحياتي هو الالتزام بأوامر ونواهي السماء المترجمة لطاعة الله تعالى ونهيه، ليصلوا إلى السعادة التامة في الأخرة فضلاً عن الدنيا، فهم زيادةً على هديهم للناس جاءوا لسدّ النقص وجبرانه لدى العقل؛ لأنَّ العقل وإنْ كان نورًا كما في الروايات إلاّ إنَّه لا يمكن أنْ يُكتفى به ولا الاستغناء عن هدي الوحي بوساطة الأنبياء عليهم السلام، فيما يكتنفه من ظلمات التي تحيط به، نتيجة الأهواء والظنون؛ لأنَّ العقل ليس في حلٍ منها؛ لكونها تمثّل الدواعي للفتن المزلّة له عن جادة الصواب، فيكون وسيلةً للإضلال في حين ينبغي له وسيلةً للهداية، إذًا فلا غنًى للعقل عن هداية الأنبياء بعطايا السماء المتمثّلة بالوحي، التي تكملهُ بعدما كان ناقصًا، فيتوسّع حينئذٍ بما مدّه من مددٍ ليكون سلاح هدايةٍ لا ضلال؛ لأنَّ النبوة بها يُهتدى العقل إلى ما يقع في طريق منفعته، ومعرفة ما هو ضارٌ له في كلّ الساحات، ساحة المعاش، وساحة آخرته أي المعاد.

من ذلك نفهم مقدار عظمة الخالق تعالى فيما أنعم على عباده بإيجاد النبوة بينهم متمثّلة بالنبيّ المرسل من قبله حاملاً لهم ما يجلب لهم السعادة في دنياهم وآخرتهم، ولولا وجودهم لبقوا في غفلتهم أسرى لأهوائهم، وعندها يصبحون بمنزلة الأنعام والبهائم، بل شرّ حالاً منها، إذًا الحاجة لوجودهم لا تُضاهيها حاجة، ولا تفوقها ضرورة أصلاً، فيكفي بهذا دليلٌ على الحاجة إلى النبوة ولزوم البعثة.

٣-حاجة الناس إلى المنظومة المعرفيّة:

إنَّ العقل الإنساني ما دام ثبت قصره في الكلام أعلاه، فحينئذٍ لا يمكن له الوصول إلى السعادة المتوخاة من سيره التكاملي، إذًا بهذا النقص لا يستطيع الوصول إلى ما نُصب إليه من غاية، فيحتاج لأمرٍ آخر يوصله لتلك الغاية، وهو العلم والمعرفة الإلهيّة، لا العلم الإنساني؛ لأنَّه قاصر كقصور عقله الذي كان يشوبه الخطأ والاشتباه والزلل، فهو ليس في مأمنٍ من ذلك، وهذا ليس معناه أنَّ

العقل الإنساني لا يعلم شيئًا، وإنَّما يعلم لكن ليس كلّ شيءٍ، وبالتالي فإنَّه يجهل كثيراً من الحقائق.

إذًا العلم الإنساني والعقل الذي يحمله لا يفيان بما نريد أنْ نعلمه أو نعرف حقيقته ممّا يُحيط بنا، من هذا المنطلق نحتاج إلى علمٍ أو معرفةٍ غير قاصرة، بل تعرف كلّ شيءٍ، وهذا هو المعروف بالعلم والمعرفة الإلهيّين، فهو المخرج له من وحل المادّة والمادّيات، والانحراف عن الصراط المستقيم، فهنا تكون الحاجة للأنبياء بأوضح صورها؛ لأنَّ الأنبياء الوحيدون المخوّلون بنقل هذه العلوم والمعارف للناس والبشريّة نتيجة للأمور التي أوضحناها فيما تقدّم من أدلّة، ولكونهم الوجود الأكمل بين أبناء جنسهم، فكانوا هو من يُبلغ هذه العلوم والمعارف للبشرية، كما فيما قاموا به من تبليغ القوانين وتنفيذها بينهم. وهذه هي التي تسدّد الإنسان وتقوّم مسيرته، ليستكمل بها عقله، وبالتالي علمه، فالحاجة إلى ذلك ملحّةٌ للأنبياء عليهم السلام، وإلاّ تصبح حياة الإنسان عبارةً عن براكين من الآلام والمآسي والاضطرابات في كلّ شيء؛ فتكون جحيمًا يُعاش بالدنيا قبل قطف ثمارها في الآخرة.

٤-حاجة الناس إلى القدوة الحسنة:

فالناس لا يحتاجون فقط الهداية، والتعليم أو التربية، بل يحتاجون إلى نموذجٍ ومَثَلٍ أعلى من جنسهم البشري؛ لأنَّ البشر يتفاعلون مع من كان من أبناء نوعهم وجلدتهم، لا من جنس مخلوقات الله تعالى الأخرى، كالملائكة. فالأنبياء عليهم السلام، بشرٌ كمّلهم الله تعالى بجميع الخصائص والأخلاق الفاضلة، وعصمهم من كلّ الذنوب والمعاصي والوقوع في الشبهات والأخطاء وإعمال الشهوات بخلاف ما أراد الخالق تعالى لها، إذًا هم المثل والنبراس الهدى للناس، بل القدوة التي يقتدون بها في كلّ شؤون حياتهم، فهم المصابيح التي تُنير لهم طريق الكمال والتكامل في ظلامهم الحالك، لكي يصل الخلق في مسيرهم

التكاملي إلى السعادة المتوخاة من هذا السير، على مستوى المعاش والمعاد.

فمن هذا المنطلق نرى حجم الحاجة لهذا القدوة، في جميع مراحل حياة الإنسان وشؤونه، سواء على مستوى الأوامر والنواهي، والمصالح والمفاسد إنْ كانت عبادات أو معاملات، أم على مستوى الأخلاق، والاستقامة على دين الذي جاء من خالقهم سبحانه على أيدي رُسله وأنبيائه عليهم السلام[١].

٥-إلحاح الحاجة للنبوة بقاعدة اللطف الإلهيّ:

صال المتكلّمون وجالوا في هذا الميدان من حيث الاستدلال والتوضيح والقراءة الصحيحة في إطار علم الكلام؛ نتيجة قصور الإنسان عن إدراك المعارف والحقائق الإلهيّة والاهتداء لما عاهد الله تعالى عليه في ذلك العالم المسمّى بعالم الذر، ولنتيجة تلوّث الفطرة وزيادة الفترة بين العهد المأخوذ وبين فترة تواجده في الأرض، وإنْ كان مزوّدًا بأدواتٍ تساعده نوعًا ما، لكن لا توصله إلى السعادة في الدارين؛ لذا لا يمكن الاعتماد عليها؛ لأنَّها قاصرةٌ وناقصة، بل ولا تغني عن تعليم وتربية السماء كما أوضحنا ذلك في كلامنا حول نقص علم الإنسان وكونهِ لا يرقى لكلام السماء.

إذًا في هذا المضمار نحتاج لمن يسدّ هذه الأمور ويرفعها، وهذا متحقّقٌ بإرسال الأنبياء من قبل الخالق تعالى؛ وهذا الإرسال جاء نتيجة لطف الباري تعالى بعباده لينقذهم ويعلمهم ويزكّيهم، ويأخذ بأيديهم إلى طريق الكمال ونيل الغاية، وهي السعادة في الدارين، وهذا ما بيّنه العلّامة المظفر بقوله: «إنّما كان اللطف من الله تعالى واجبًا؛ فلأنّ اللطف بالعباد من كماله المطلق، وهو اللطيف بعباده والجواد الكريم، فإذا كان المحلّ قابلاً ومستعدًّا لفيض الوجود واللطف، فإنّه تعالى لا بدّ أنْ يفيض لطفه، إذ لا بخل في ساحة رحمته، ولا نقص في وجوده

[١] للاطلاع أكثر النظر إلى: السبحاني، مصدر سابق، ج٣، ص٤٤-٤٩. والجوزي، ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ج١، ص٦٩.

وكرمه».[١]

فهي إذن جاءت لسدّ جميع الثغرات التي من الممكن أنْ يستخدمها الإنسان للتملّص من الطاعات والتكليف بها، وكذلك يسقط الحجج التي من الممكن أنْ تقام عليه سواء من الداخل، أم من الخارج، فهنا اقتضى كمال الباري تعالى المطلق وجوب أنْ يُجري لطفه بعباده بإرسال الأنبياء عليهم السلام، للعمل على هدايتهم وتعليمهم وتزكيتهم، وليقوموا بطاعته كما أمر؛ لأنَّه تعالى علم أنَّهم لا يعبدونه كما أمر، ولا يؤدّون ما هو واجب القيام به من قبلهم إلّا بإرسال من يقوم بذلك معهم، وهذا ما قال به الإماميّة، مع الأخذ بالاعتبار أنَّ هذا الوجوب ليس معناه يوجد من يأمر الباري تعالى، وإنَّما اللطف يُعدّ من ضمن كماله المطلق الذي يُريد من خلقه الطاعة والعمل بالتكاليف، وبالتالي يكون قريبين منه تعالى، هذا جاء نتيجة حكمته، وإلّا إذا لم يفعل بإرسال الأنبياء ليقوموا بما أراد سبحانه من عباده، فإنَّ يبطل الغرض من وجودهم وهو أداء التكاليف والقيام بالطاعة، وهذا ما ثبت بالدليل العقلي، وهذا الأمر ليس فيه تخلفًا؛ لاستحالة الانفكاك بين حكمته ولطفه وبين لوازم ذلك في حقّ عباده من حيث الهداية والتعليم والتزكية وأداء الرسالة فيهم.

النبي، صفاته (تلقيه الوحي، عصمته) وطرق معرفته، والفرق بينه وبين الإمام:

بعدما تقدّم بنا من أبحاث، سنشرع في بحث أمرٍ آخر حول صفات النبيّ من حيث تلقّيه الوحي، والعصمة الواجب التحلّي بها، إضافةً إلى الطرق التي يتم بها معرفته، وبعدها نبيّن الفارق بين النبيّ والإمام؛ لذا نقول زيادةً عمّا قلناه في البحوث السابقة حول إنَّ النبيّ أُختير من دون باقي أبناء جلدته من قبل الله تعالى نتيجة ما يحمل من خصائص وفضائل على أتمها وأكملها، فبهذه الإمكانات العالية من الخصائص والفضائل خُصَّ بالاجتباء الإلهي ليكون نبيًّا ورسولاً عن

[١] المظفر، محمد رضا، عقائد الإماميّة، ص٥٦.



الباري تعالى، وتأسيسًا على ما ذكرناه في خصائص النبوّة العامة سوف لا نتكلّم عن صفتين مهمّتين وهما الوحي والعصمة، لكونهما يُشترطان في جميع الأنبياء عليهم السلام، فالأمر يقضي هنا ألّا نكرر الكلام عنهما؛ لهذا سوف نقتصر على ذكر طرق معرفة النبي وهي:

طـرق معـرفته:

توجد طرقٌ لمعرفة نبوّة كلّ نبيٍّ من الأنبياء عليهم السلام، المعبّر عنها بطرق إثبات صدق دعواهم، وهذه الطرق تتبلور في عدَّة أمورٍ:

الأمر الأوّل/ المعجزة: وهنا يوجد منحيان للمعجزة منحى لغوي، وهو مأخوذٌ عن الجذر اللغويّ (عجز)، وعجزَ عن الشيء، ضعفَ عنه ولم يقدر عليه؛ إذًا فالمعجزة ما يعجز الإنسان عن عمله[1]، والمنحى الآخر هو المأخوذ عن معناه الاصطلاحي؛ فالمعجزة هي أمرٌ خارقٌ للعادة، مقترنٌ بالتحدّي، خالٍ من المعارضة، يُجريها الله تعالى على يد أنبيائه؛ ليكون بذلك دلالةً على مدَّعاهم وصدقهم أمام أقوامهم، ومعنى كونه خارقًا للعادة؛ هو أنّه مخالفٌ لما تقتضيه وتجري عليه عادات الأمور؛ كحرارة النار وبرودة الثلج، أي إنَّها لا توجد كما توجد الأشياء عن طريق الأسباب والعلل المُعتادة؛ لأنّ غرضها تحدّي القوم التي قامت المعجزة أمامهم بأنْ يأتوا بمثلها، لكي تُقام الحجّة عليهم. والمعجزة هذه لا يستطيع أحدٌ أنْ يأتي، بمثلها، أي إنَّها خاليةٌ من المعارضة، وهذا النوع هو الذي يُجريه الله تعالى بإرادتهِ على أيدي الأنبياء عليهم السلام؛ أي أنّ الله تعالى مكّنهم بها ليثبتوا مدّعاهم وصدقهم بكلّ ما جاءوا به للبشريّة والناس.

بيد أنَّ هذا المنصب الإلهي لا يمكن أنْ يُطال من قبل الضالين والعابثين؛ لأنَّه خاصٌّ بقومٍ مختارين بعنايةٍ عاليةٍ من قبل خالقهم سبحانه؛ لذلك أجرى معاجزه على أيدي هؤلاء عليهم السلام دون غيرهم من البشر بكلّ طبقاتهم خيّرهم ومسيئهم.

[١] الرومي، فهد، دراسات في علوم القرآن، ص٢٥٧-٢٥٨.

وهذا ما تحدّث عنه القرآن الكريم كثيراً، كما في قوله تعالى: ﴿**قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ، قَالَ فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ، فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ، وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ**﴾[١]، فهنا جاءت هذه الآيات مبينةً لمعاجز جرت على يد موسى عليه السلام، لا على يد غيره من أبناء نوعه، والأمر نفسه يجري مع باقي الأنبياء عليهم السلام، لا سيّما النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم، وما جرى على يده من معجزة عجز أبناء نوعه من الآتيان بمثلها إطلاقًا سواء كان على مستوى الجزء أم الكُلّ، وهذا ما أكده الخالق تعالى بقوله: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾[٢]، وما يؤيد هذا هو ما ذهب إليه العلاّمة الحِلّي بقوله: «إنما يُعلم كون النبيّ مبعوثًا من عند الله تعالى صادقًا لو أظهر الله تعالى المعجزة على يده لأجل التصديق، وكان كلّ من صدّقه الله تعالى صادقًا»[٣]. فهذا الطريق يُعدّ أكثر الطرق سعةً وتأثيرًا في معرفتهم عليهم السلام.

الأمر الثاني: مراحل حياتهم التي عاشوها: إنَّ هذه المحطّة تمثّل جوهر ما عاشوه من حياتهم من حيث سيرتهم العطرة التي اتّسمت بكلّ الصفات والقيم والمبادئ السامية التي تبلورت بالسيرة الخاصّة بالأنبياء التي حفلت بحياةٍ خاصّة بهم يفترون بها عن حياةٍ ما عاشه الجميع من أبناء جلدتهم، وبهذه الحياة تكون علامةً فارقةً بينهم وبين من عاشوا بين ظهرانيهم من البشر، ممّا يجعلها مصدر اطمئنانٍ وركونٍ لهم من قبل الناس، لأنَّ ما تحلّوا به من صفاتٍ وقيمٍ ومبادئ وأخلاقٍ- لا نظير لها بين الناس - صار دليلاً ومؤشّرًا على صدقهم وصدق ما جاءوا به من قبل الله تعالى.

ما تقدّم في هذا الطريق ليس له تحقّق إلاّ في الأنبياء المتلبّسين بالسيرة

[١] سورة الشعراء، الآية: ٣٠-٣٣.

[٢] سورة البقرة، الآية: ٢٣.

[٣] العلاّمة الحلي، إيضاح مخالفة السنّة، ص٥٦.



الخاصّة بهم بين أبناء جلدتهم المليئة بكلّ الصفات والقيم، من الصدق والأمانة، والاستقامة، وعدم الانحراف ولو بقد أنملة، فهم عبارةٌ عن صفحةٍ بيضاءٍ مرصّعةٍ بالعدل التام على طول مراحل حياتهم بين أبناء نوعهم من البشر. وبذلك يكونوا معروفين عندهم؛ لا أنَّهم مجهولين السيرة، أو قلة المعرفة بهم، بسبب قلّة تواجدهم بينهم. فمن هذا المنطلق لا بد أنْ يكونوا قد عاشوا فترةً طويلةً بين الناس، ليتسنّى لهم التعرّف عليهم جيدًا من خلال ملاحظة حياتهم السابقة التي عاشوها بينهم، وبذلك تكون طريقًا لهم ليتعرّفوا به على صدقهم وصدق عواهم، وعلى ما جاءوا به من قبل الله تعالى[١]. هذا هو الطريق الآخر، وفي حال لم يتعرّفوا عليهم جيدًا، ولم تتح لهم الفرصة بوجود هذه السيرة بكلّ ما تحمل من مقوماتٍ ومؤشّراتٍ على صدق الأنبياء وصدق دعواهم يصل الأمر إلى الطريق التالي، وهو:

الأمر الثالث: بشارة النبيّ السابق، الثابتة نبوته بالأدلّة والبراهين:

إذا كان ما تقدّم من معرِّفاتٍ محلّ نقاشٍ، فلا توجب الاطمئنان، فهنا سوف تتم الإشارة إلى معرِّفٍ لا يبقى معه شكٌّ لباحثٍ عن حقيقة كون مدّعي النبوة نبيًّا، وأنّ ما جاء به من أوامر ونواهٍ حقيقة من الله تعالى مأمور بتبليغها إلى الناس، وهذا المعرِّف هو بشارة أو تبشير النبيّ السابق بالنبيّ اللاحق، أو المعاصر له، وبهذا القيد يتّضح أمرٌ مهمٌّ، وهو أنَّ هذا المعرِّف ومدى تأثيره وقبوله منوطٌ بأبناء جلدته الذين عاشروه، أو اطّلعوا على بشارته ودعمه وتأييده، فضلاً عن ثبوت نبوّتُه بالأدلة والبراهين القاطع.

فبشارة نبيٍّ بنبيٍّ آخر تُعدّ من المعرِّفات التي تحتلّ المرتبة التالية بعد المعرِّف القاطع لكلّ شكٍّ وريبةٍ في صدق النبيّ وما جاء حاملاً له، وأهم مصداق لهذا المعرِّف هو ما قام به الأنبياء الذين كانوا معروفين جيدًا عند أقوامهم؛ بكلّ شيءٍ

[١] اليزدي، مصباح، دروس في العقيدة الإسلاميّة، ج٢، ص٢٥٧.

يجعلهم مصدّقين بأنفسهم وبكلّ ما جاءوا به، فإنَّهم بشّروا بالنبيّ الخاتم ﷺ، وليس هذا فقط؛ بل أمروا أتباعهم بالإيمان به والتصديق بدعوته حينما يظهر، كما في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمْ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمْ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ**﴾[١].

وأوضح مصداقٍ للبشارات من قبل الأنبياء عليهم السلام بالنبيّ الذي يأتي بعدهم هي بشارة النبيّ عيسى بالنبيّ محمّد ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ**﴾[٢]، ولولا ما قام به الفاسدون من علماء السوء من النصارى واليهود من تحريف وتزييف للحقائق التي جاءت على لسان أنبيائهم بخصوص النبيّ الخاتم لما كان بوسع أحدٍ منهم التكذيب به، وليس هذا الأمر مخصوص فقط بأبناء جلدتهم هناك، بل هنا أيضًا في أبناء جلدته ﷺ، عملوا على الحطّ من مكانته على الرغم أنَّهم كانوا يعرفونه بكلّ الخصال والصفات التي لا يتحلّى بها أحد غيره، مع ذلك كذّبوه وطعنوه بدعوته ونبوته، لذا جاء معرِّف المعجزة ليبطل كلّ دعواهم ومدّعاهم في كونهم وجدوا المعرّفينِ السابقين عليها-المعجزة-لا يوجبان الاطمئنان عندهم أو كون البشارة لم تصلهم لكي يتثبّتوا من نبوة النبيّ أو دعواه التي جاء حاملاً لها ليبلغ القوم بها.

---

[١] سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

[٢] سورة الصف، الآية: ٦.

الفـرق بين النبيّ والإمـام:

يكفينا الأمر إذا نظرنا إلى ما يحمله الدين الإسلامي من أصول، بل جميع الأديان التوحيدية؛ لأنَّه يجمعها المشترك بينها من أصولٍ أساسيّة، كالتوحيد في الإله، والإيمان في وجود حياةٍ أخرى للإنسان، يحصد بها ما اقترفته يداه من خيرٍ وشر، والأصل الأخير هو التسليم بأمرٍ اسمه النبوّة عن الله تعالى جاءت بتكليفٍ من قبل لغرض هداية الناس وإصلاحهم، وتقويمهم. بعبارةٍ أخرى الإيمان بأشخاصٍ يحملون صفة النبوّة بأمرٍ من الله تعالى، جاءوا أو بعثوا لهداية الناس وإصلاحهم وتزكيتهم والأخذ بأيديهم بالسير في طريق الكمال والتكامل؛ لكي يصلوا إلى السعادة المرجوة في الدارين.

فهذه الأصول تمثّل الركيزة والأساس للأمور العَقَديّة[١]. فمن هذه الزاوية يتأتّى سؤالٌ مفاده: إذا كانت الإمامة متفرعةً عن النبوّة أو لاحقةً لها إذًا ما هو الفرق بينهما؟ وإذا وجد الفارق بينهما فهل توجد نسبةٌ بينهما؟ في مقام الجواب لا بد أنْ نبيّن معنى الإمامة - كما بيّنا النبوّة في بداية هذه الدراسة - **فالإمامة: لغةً:** يُراد بها الرئاسة العامة، فكلّ من يتصدّى لرئاسة جماعة يُسمّى الإمام[٢]. بينما **الإمامة: اصطلاحًا:** فقد عُرفت برياسة تامَّة، وزَعامة عامَّة تَتَعَلَّقُ بالخاصَّةِ والعامَّة في مُهمَّات الدِّين والدُّنيا[٣]. وكذا عُرِّفت بالرئاسةِ والقيادةِ العامَّة الشاملة على الأُمّة الإسلاميَّة في كلِّ الابعاد والجوانب الدينيَّة والدنيويّة[٤]. فهذه التعاريف جاءت لتبيّن مقدار ما يحتوي هذا اللفظ من شموليّةٍ وسعةٍ، وفي الوقت نفسه بيّنت من يُكمل ما جاءت الأنبياء من أجله، وهذا ما بيّنه الماوردي بقوله: «الإمامةُ

[١] نحن هنا لا نفصّل القول في هذا التفصيل، ولماذا سمّي بالأصول، وهل تمثّل أصولاً مطلقةً أم مقيدة، أو هي عامة أو خاصة وهكذا، هذا نتركه لمحلّه فمن أراد المتابعة عليه المراجعة. انظر: السبحاني، الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج١، ص٦-١٢.

[٢] اليزدي، مصباح، مصدر سابق، ج٢، ص٣٤٠.

[٣] الجويني، أبو المعالي، غياث الأمم في التياث الظلم، ص٢٢.

[٤] السبحاني، محاضرات في الإلهيّات، ص٣٤٣.

مَوضوعةٌ لخِلافةِ النُّبُوَّةِ في حِراسةِ الدِّينِ وسياسةِ الدُّنيا»[١].

فيتضح أنَّ الإمامة التي عندنا غير التي عند القوم؛ لأنَّها عندنا من أصول الدين والمذهب، بينما عندهم فإنَّها من فروع الدين لا من أصوله. وتفسيراً ذلك أنَّ الإمام جاء خليفةً عن النبيّ باختيارٍ إلهيّ وتنصيبٍ ربانيّ، ليقوم بالوظائف التي أُنيطت به[٢]. وهذا المعنى نجده في الروايات، بل نجد كثيرًا منه في الآيات القرآنيّة، كما في قوله تعالى: ﴿**قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا**﴾[٣]، وكذا قوله تعالى: ﴿**وجعلناهم أئمةً يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعلَ الخيرات وإقامَ الصلاة وإيتاءَ الزكاة وكانوا لنا عابدين**﴾، فيتبيّن من ذلك أنَّ الإمام منصوبًا من الله للقيام بوظائف إلهيّة عيّنتها الآيات الكريمة، والإمامة عهد الله الذي لا يناله من اتسم بصفاتٍ خاصة جدًّا؛ لذا قال تعالى: ﴿**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾، فالظالم مطلقًا غير مؤهّل لنيل هذا المنصب. فالإمام يجب أنْ يكون مصانًا من كلّ الذنوب والمعاصي حتى على مستوى الخطأ والسهو، وهذه الأمر يسمّى بالعصمة.

وأمّا علمه فيكون عالماً بالعلم الإلهي عن طريق الإلهام، أو عن طريق تعليم النبيّ ﷺ. لهذه الأمور جاءت الإمامة متممةً لوظائف النبوة، لا أنّها ترقى لأنْ تكون متلقيةً للوحي كالنبوة؛ لأنَّ النبيّ هو المختصّ بالوحي وحمل الرسالة، ولا يمكن تعديهما ذلك إلى الإمام؛ لأنّهما منفيّان عن الإمام بالقرآن والسنّة، بل الإمام نفسه يُنفي ذلك عنه إطلاقًا.

وبهذا يتّضح الفرق بين النبيّ والإمام، مع الإيمان بأنَّ مقامها عالٍ ورتبتها ساميّة لاتُنال إلاّ بالاصطفاء وبمواصفات خاصة؛ وهذا ما أثبته القرآن الكريم في مخاطبة الله تعالى لنبيّه إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ**

[١] الماوردي، الأحكام السلطانيّة، ص١٥.

[٢] انظر: الإيجي، مصدر سابق، ج٨، ص٣٤٤.

[٣] سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[١]. فالنبيّ إبراهيم عليه السلام، بعد أنْ أتم الاختبار والامتحان الإلهي في نهايات عمره المبارك التي كان فيها خليل الله سبحانه - رغم كونه نبيًّا مختارًا من قبل الله تعالى - عند ذلك أصبح مستحقًّا ليكون إمامًا للأمّة في قيادتها وإدارة شؤونها، وهذا ما أكّده الإمام الرضا عليه السلام بقوله: «إنَّ الإمامة أجلُّ قدرًا وأعظم شأنًا من أنْ يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بآرائهم، أو يقيموا إمامًا باختيارهم»[٢]. وهذا أيضًا ما بُيّن بالنقل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه قال: «إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله علَّمني ألف باب، وكلُّ بابٍ يفتح ألف باب، فذلك ألف ألف باب، حتى علمت ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، وعلمت علم المنايا والبلايا وفصل الخطاب»[٣].

بالإضافة إلى أنَّ الرسالة كلّها لم تُبلّغ لو لم يُبلّغ النبي بالإمام، ممّا لا شك فيه أنَّ هذا الأمر لم يحصل بين الأنبياء عليهم السلام سواء كانوا أولي العزم، أم غيرهم من الأنبياء، فهذا إنْ دلّ على شيءٍ دلّ على المكانة والرفعة الخاصة بهذا الجعل الخاصّ المسمّى بالإمامة، فمع ذلك أنَّ النبوة تفترق بأمرٍ مهمٍّ لا يمكن الوصول إليه من قبل الإمامة، وهو الوحي والرسالة.

وتأسيسًا على ما تقدّم يكون الفرق بينهما فرقَ الوحي والرسالة فحسب، لإنَّهما من مختصّات النبيّ، لا الإمام. مع ذلك فالحري بنا أنْ نبيّن نُكتةً مهمةً من الضروري بمكان أنْ نوضّحها للقارئ الكريم مع إيماننا بوجود هذه الفوارق بين المقامين إلاّ إنَّ الإمام له الأفضلية على كثيرٍ من الأنبياء، وبذلك تكون الإمامة كالنبوّة في الرفعة والمنزلة، بل تفوقها نظير ما حدث مع النبي إبراهيم عليه السلام في إعطائه الإمامة بعد ما أتمّ الامتحان والاختبار الإلهي في نبوّته، كما في الآية المتقدمة أعلاه. فهذه أهمّ الفروق التي يمكن تصوّرها بين النبي والإمام، وبذلك

[١] سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

[٢] المازندراني، مولي محمد صالح، شرح أصول الكافي، ج٥، ص١٩٣.

[٣] الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ج١، ص٢٩٦.

يتبين للقارئ الكريم النسبة المنطقيّة الجامعة والمفرقّة بينهما، فإنَّهما يجتمعان فيمن جمع بين النبوة والإمامة، ويفترقان فيمن تلبّس بأحدهما دون الأخرى، كما في الأنبياء غير أولي العزم منهم؛ لأنَّهم كانوا أنبياء يتمتعون بالنبوة دون الإمامة، أو الأئمة الذين كانوا يتمتعون بالإمامة دون النبوة، وهذه النسبة الموجودة هي التي تسمّى بالعموم والخصوص من وجه.

النبوّة الخاصّة

قد حاولنا بيان كثيرٍ من الأمور فيما تقدّم من أبحاثٍ بخصوص النبوّة بشكلها العام، على عكس ما سوف نتكلّم عنه هنا؛ فإنَّ الوجهةَ سوف تكون حول النبوة الخاصّة وما يحوطها من أمور، وتأسيسًا على ذلك فإنَّنا سوف لا نتكلّم عن مبادئ ومرتكزات النبوّة هنا؛ لاشتراكها بين جميع الأنبياء عليهم السلام. هذا من جانب، وخوفًا من الإخلال بتكرار ما هو موجود في الأبحاث المتقدّمة، ممّا يوقعنا في مستنقع الإطالة والإسهاب من جانبٍ آخر.

بقي لنا أمرٌ لا بدَّ من التنويه عليه هنا، هو أنّ كلامنا سوف يدور حول نبوّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنَّ هذا هو قصدنا من لفظ النبوّة الخاصّة؛ لكونها تمثّل المصداق الأوضح والأجلى الموحى إليه من الله تعالى، بوساطة الوحي، بل تمثّلت بأخر قيادةٍ نبويّةٍ وخاتمةٍ للأنبياء والكتب والشرائع الإلهيَّة، فبالتالي تمثّل النموذج الأكمل والأبرز للنبوّة الخاصّة؛ لذا نقول إنَّ هذه النبوّة جاءت في ظروفٍ مليئةٍ بجميع المظالم والموبقات، بل جاءت في ظرفٍ انتكست به جميع القيم والمبادئ التي جاء بها الأنبياء السابقون، خصوصًا إبراهيم الخليل عليه السلام، نعم يوجد موحّدون بين هذه الناس، لكنّهم قلّةٌ قليلةٌ، ليس لها تأثيرٌ يذكر، خصوصًا مع وجود طبقةٍ حاكمةٍ من بيوتات كانت تتمتّع بالمال والجاه والقوة، ليس فقط على مستوى الجزيرة العربية والحجاز، بل حتى على مستوى التي ترى نفسها متحضرةً كالفرس والروم، فمع كلّ هذا الانحطاط والظلم والهزيمة التي كانت تعيشها البشرية، ظهر بين ظهرانيهم رجلٌ هاشميٌّ من رجالات التوحيد المتمثّلين

بأهله وأعمامه- عدا أبي لهب - الذين كانوا يدينون بدين إبراهيم الخليل عليه السلام، وهذا الرجل هو محمّدٌ صلى الله عليه وآله بن عبد الله بن عبد المطلّب بن هاشم بن عبد مناف بن قُصَي بن كِلاب بن مُرةَ بن كعب بن لُؤي بن غالب بن فِهْر بن مالك ابن النَّضْر بن كِنانة بن خُزَيمة بن مُدرِكة بن إلياس بن مُضر بن نِزار ابن مَعَدّ بن عدنان[١]، الذي جاء بدعوة النبوة، بعد إنْ كان بينهم معروفًا بالصفات والخصال والقيم الحميدة كلّها، التي لم يتحلَّ بها أحدٌ من أبناء جلدته، بل إنَّهم كانوا ينعتونه بالصادق الأمين، وهذا معناه كان معروفًا جيدًا بينهم، من حيث السيرة والمسيرة، وزيادةً على ما يحمله من خصائص وصفات، ونتيجة لذلك اطمأنّ أبناء قومه لصدق دعواه، وليس هذا فقط بل رافقه تعريف النبيّ عيسى عليه السلام، الذي كان يسبق النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، بالنبوة، وفضلاً عن ذلك جاء بمعجزةٍ تُخرس المتقوّلين والمشكّكين بنبوته صلى الله عليه وآله، من الذي استثقلوا مجيئه على مصالحهم ونفوذهم بين أبناء جلدتهم؛ لأنَّ النبي جاء محاربًا لكلّ إشكال الظلم والاستبداد، وباعثًا للأمل في نفوس المظلومين بعد الذي كانوا فيه من اليأس والإحباط، وهاديًا للتائهين في الضلال المبين، كما في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ مَنَّ اللَّـهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾[٢]، ليعيشوا قيم العدالة الإجرائية والاجتماعية كلّها بوجوده المبارك، وتفسيراً لذلك أنَّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، قد أُرسل إليهم وهو محمّلٌ بكلا المقامين، أيّ مقام تبليغ الأحكام والأوامر منها والنواهي، ومقام القيادة والإدارة لهذه الأمّة، بل لكافّة البشرية سواء كان في الغرب أم الشرق، كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**﴾[٣]، لأنَّه يمثل خاتمة أنبياء أولي العزم عليهم السلام الذين بعثوا البشريّة كافة.

[١] انظر: المجلسي، بحار الأنوار، ج١٥، ص١٠٥.

[٢] سورة آل عمران، الآية:١٦٤.

[٣] سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.

إضافة إلى ذلك أنَّه جاءهم حاملاً معه خاتمة الكتب الإلهيّة والشرائع السماويّة، ليأخذ بأيديهم في طريق الهداية، والكمال، والتكامل ليصل بهم إلى السعادة المنشودة، متّخذًا في ذلك من كتابه وشريعته سبلاً في هدايتهم وتعليمهم وتزكيتهم، استنادًا إلى الغاية العليا من بعثته ﷺ. وهذا هو ما جعل علماء الكلام، يفردون عنوانًا خاصًّا في دراسة نبوة الخاتم ﷺ، الموسوم بالنبوّة الخاصّة.

معاجز رسول اللَّه ﷺ :

إنَّ هذه الخاصيّة تُعدّ من الدلائل على نبوّة النبيّ الأكرم ﷺ، التي جاءت ساندةً لباقي الحجج على صدق دعوى النبوة، وكونه مخبراً عن الله تعالى، وعندها يُخرس التشكيك والمعارض له ولنبوته، فإنَّها آيةٌ قاطعةٌ لكلّ ما يُثار حول نبوّة النبيّ؛ لذا عُرّفت المعجزة لغةً: بأنَّها إثبات العجز، وهو القصور عن فعل الشيء، فعندما يقال: أعجز فلانًا عن الأمر، إذا حاول تحقيقه فلم يحقّقه، والإعجاز ضدّ القدرة، وهو زوال القدرة عن الإتيان بالشيء من عملٍ أو رأيّ أو تدبير[١]. وكذا عرفها الزبيدي: «بأنَّ أعجزه: أي صيرّه عاجزًا، أي عن إدراكه واللحوق به»[٢]. وأمَّا على المصطلح فقط عُرفت المعجزة: «بأنَّها عبارة عن القيام بأمورٍ خارقةٍ للعادة وخارجةٍ عن قدرة الإنسان والجن، مقترنة بالتحدّي أو بدونه»[٣]. وكذا تم تعريفها: «بإنَّها الأمر الخارق للعادة، السالم من المعارضة يظهره الله تعالى على يد النبيّ، تصديقًا له في دعوى النبوة»[٤]. وقد عرّف العلاّمة اليزدي المعجزة: بأنّها « أمرٌ خارقٌ للعادة، يأتي بها مدَّعي النبوَّة بإرادة الله، وتكون دليلاً على صدق دعواه»[٥].

---

[١] الفيروزآبادي، بصائر ذوي التميز، ج١، ص٦٥.

[٢] الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة(عجز).

[٣] العامري، سامي، براهين النبوة، ص٤٦.

[٤] الدواني، محمد بن أسعد الصديقي، شرح العقائد العضدية لجلال الدين، ج٢، ص٢٧٦.

[٥] اليزدي، دروس في العقيدة الإسلاميّة، ج٢، ص٢٥٨.

إنّ دعوة النبوة تُعدّ قيدًا هرميًّا لإجراء المعجزة، والقيد الآخر هو كونها خارقةً للعادة الجارية بنظام الأسباب والعلل؛ لأنَّها لا يمكن فيها معرفة الأسباب والعلل، كمعجزة القرآن الكريم الذي جاء دليلاً على نبوَّة النبي الأكرم ﷺ، ومن القيود أيضًا قيد التحدّي بكونه أمرًا معجزًا للإنسان والجن، وليس هذا فقط، بل عجزهم أيضًا عن مواجهته ومعارضته، كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ**﴾[١]، والقيد الأخير الذي يمكن تصوّره ليس فقط في معجزة القرآن الخالد، وإنَّما يمكن تصوّره في كلّ معاجز النبيّ الأخرى التي سوف نتطرق لها تباعًا، ألا وهي مطابقة ما يأتي به من معجزٍ مع ما يدّعيه، وفي خلاف ذلك لا تُعدّ معجزة؛ لأنَّها جاءت على خلاف ما ادّعاه. الآن سوف نتحدّث عن معاجز النبيّ الأكرم بحسب ما هو مشهور في علم الكلام:

الأولى: القرآن الكريم: فهذا الكتاب جاء حاملاً للمعاني والألفاظ الدالة عليها، فيه تبيان كلّ شيءٍ، وممثّلاً معجزةً في ميدانه سواء كان في زمن نزوله أم كلّ الأزمان؛ فإنَّه باقٍ على اعجازه ما بقي الدهر، ومطابق لدعوى التي جاء بها النبيّ الأكرم، لأنَّه كانٍ حاملاً لكلّ المعاني التي جعلت من بلغاء العرب عاجزين إمامه، ولا يمكن لهم ردّه أو الإتيان بمثله، لكون إعجازه إعجازاً على جميع المستويات، من الفصاحة، والبلاغة، والنَّظم، والأسلوب، في زمن رواج فيه هذه العلوم العربية، التي امتازَ فيها العرب يومئذٍ.

فهذا الإعجاز الذي جاء مطابقًا لدعوى النبوّة، لم يخرج مقتضى الحكمة الإلهيّة في الإتيان بالمعجزة على يد النبيّ بحسب ما هو موجود من صنعةٍ في زمنه، نظير المعجزة التي أجراها الله تعالى على يد النبيّ عيسى عليه السلام من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص في زمن شاع فيه الطبّ، أو المعجزة الباطلة

[١] سورة البقرة، الآية: ٢٣-٢٤.

للسحر التي جاء بها موسى عليه السلام على صدق دعواه في زمن شاع فيه السحر، فمن هذا المنطلق إنَّ المعجزة تأتي مطابقةً لما هو شائعٌ من فنونٍ أو صنائع، ومعجزة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، لم تخرج عن هذا الإطار، فإنَّها جاءت في زمنٍ شاعت فيه العربيّة وفنونها، من شعرٍ وخطابة، ممتازة بالفصاحة الألفاظ وروعةً عباراته، والبلاغة في المعاني وترفعها عمّا هو موجودٌ وسائدٌ بسموُّها، والنَّظم وروعته وجمالة ترابط الجمل والكلمات في التأليف والتناسق، والأسلوب، البديع الذي لا نظير له عند العرب، بل ليس له مثل لا في الخطب ولا الشعر ولا الكلام في كلّ فروعه وزواياه، لهذا كان فصحاء العرب وبُلغائهم يعرفون قيمة هذه الفنون، لكونهم كانوا يتمتعون بهذه الفنون بحسب مكاناتهم وقدراتهم الأرضية، فإذا جاء كلام خارج عن إطار كلامهم الرائج والموجود بالبيان والفصاحة والبلاغة والنظَّم والأسلوب؛ فما يكون منهم إلاّ أنْ يقفوا عاجزين صاغرين أمام ما جاء به النبيّ من إعجازٍ كلامي، وبالتالي يعرفون قيمة ما جاء به النبيّ الأعظم، من معجزة، وإنَّهم عاجزين عن الأتيان بمثلها، أو ردّها، وعندها يطمئنوا بإنَّها ليس من صنع البشر، وإنَّما من صنع الخالق تعالى جاء بها لتكون مؤيدةً وقاطعةً بصدق النبيّ ودعوته.

وممّا يؤيّد هذا الكلام هو ما رواه الكليني عن أبي يعقوب بقوله: قال ابن السكّيت، لأبي الحسن عليه السلام: لماذا بعث محمدًا صلى الله عليه وآله، بالكلام والخطب؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: «إنَّ الله بعث محمدًا صلى الله عليه وآله في وقتٍ كان الغالب على أهل عصره الخطب والكلام- وأظنّه قال: الشعر-فأتاهم من عند الله من مواعظه وحكمه ما أبطل به قولهم، وأثبت به الحجّة عليهم»[1]. إذًا هذه المعجزة تكون خالدةً، والدين المرتبط بها يكون خالدًا، فهي باقيةٌ وعصيّةٌ على أيّ أحد، حتى على مستوى العلم والتعليّم، لكونها غير قابلةٍ لذلك، بل ولا يمكن تصوّر أيّ شيءٍ مهما كان يحمل من إمكاناتٍ وقوى إنْ يقف قاهرًا ومعارضًا لها، أو مبطلاً إيّاها، لسببٍ بسيطٍ وهو إنَّها من مختصّات النبيّ المختار التي جعلها الله تعالى، في متناول يده

[1] الكليني، أصول الكافي، ج١، ص٢٤-٢٥؛ والمجلسي، بحار الأنوار، ج١٧، ص٢١٠؛ والطبرسي، الاحتجاج، ج٢، ص٢٢٥.



المباركة، لتكون مصدر إثبات لصدقه وصدق دعوته، فضلاً عن ذلك هو العهد بحفظها من قبل الله تعالى بنفسه، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[١].

الثانية: انشقاق القمر: بعدما تكلّمنا عن المعجزة الجوهريّة والأساسيّة للنبيّ الأعظم ﷺ، التي جاءت في زمانٍ واستمرّت إلى يومنا هذا، وسوف تستمر إلى يوم القيامة؛ لأنَّ خلود الدين بخلودها؛ لهذا تكلّمنا عنها بما تستحقّ، بقليلٍ من التفصيل مع مراعاتنا لعنوان المعنون الذي نحن فيه؛ لأنَّ الموضوع يحتاج إلى دراسةٍ خاصّة تستوفي جميع ما يدور عنها والإشكالات التي أثيرت حولها والشواهد على كونها صادرةً من الله وغيرها من بحوثٍ؛ لذلك استكفينا بما تم توضيحه. وأمّا ما يدور عن المعجزات الأخرى التي جاءت زمنيًا بحسب حياة وسيرة النبيّ والمراحل التي أمره بها، نتيجة ما يُطلب من قبل أبناء جلدته، وهذا الأمر ثابت قرآنيًا، ومحفوظًا في التاريخ والكتب الروائيّة، فكلّها نقلت الكثير من المعاجز للنبيّ الأعظم ﷺ، وبطبيعة الحال معجزة انشقاق القمر منها فهي أيضًا جاءت مثبتةً ومؤيّدةً لصدق النبيّ في دعوته، فما كان من النبيّ إلاّ أنْ يستجيب لهم، لكي يؤمنوا بما جاء به من الله تعالى، وهذه ما أثبتته التفاسير الإسلاميّة من المدرستين، وليس فقط مدرسة أهل البيت عليهم السلام، في تفسيرهم لقوله تعالى:﴿**اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ* وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ* وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقِرٌّ* وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ*حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ**﴾[٢]، حيث قالوا إنّ المشركين اجتمعوا إلى النبيّ الأعظم ﷺ، فقالوا: إنْ كُنتَ صادقًا فشُقَّ لنا القَمَر فَلقَتَين، فقال لهم رسول الله: «إنْ فَعلتُ تُؤمنون؟» قالوا: نعَم. وكان ليلة بدر، فسأل رسول الله رَبّه أنْ يعطيه ما قالوا، فانشق القمر فَلقَتين، ورسول الله ينادي: «يا فلان، يا فلان،

[١] سورة الحجر، الآية: ٩.

[٢] سورة القمر، الآية: ١-٥.

اشهدوا»[١]. فهذه معجزةٌ أخرى جاءت دليلاً على صدقه؛ لأنَّها لم تأتِ بحسب القوانين الجارية في العلوم التجريبيّة.

الثالثة: الإسراء والمعراج: إنَ هذه المعجزة جاءت نتيجة انطباقها على الأمور الخارقة للعادة الجارية في قطع المسافات الهائلة في وقتٍ وجيزٍ جدًا. وهذا ما قام به النبيّ الأعظم ﷺ حينما أُسري فيه ليلاً كما في القصةً المعروفة التي جاء ذكرها في المعجزة الخالدة - القرآن الكريم - التي جاءت على يده ﷺ، الموسومة بالإسراء والمعراج، فهي تحكي بإنَّ النبيّ أُسري به ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، كما في قوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[٢]، فهذه الآية صريحةٌ ببعد المسافة التي قطعها النبيّ بليلةٍ واحدةٍ من مكانه إلى المكان المقصود الذي كان يمثّل أبعد مسجد بالنسبة له، لذا سمّته الآية (المسجد الأقصى)[٣]، لكونه يمثّل يومئذٍ أبعد مسجدٍ على النبيّ بقياس مكانه الذي كان فيه، فهذا الإسراء تم بليلةٍ واحدة، فكان ذهابه وإيابه فيها قبل أنْ يطلع فجرها، وهذا القطع للمسافة لم يتسنَّ لأحدٍ قطعها مهما أُتي من قوةٍ أو أدوات للنقل، بل يُعدّ عاجزاً بحسب ما هو موجودٌ من علومٍ وقوانين تجريبية، لكون قطع النبيّ لهذه المسافة قطعًا خارقًا للعادة.

الرابعة: معجزة المباهلة: إنَّ معجزة المباهلة لم تخرج خارج ما ذكرته المعجزة التي أخرست جميع ما كان موجودًا حين نزولها على قلب النبيّ الأعظمﷺ، من علماء وخطباء ومستمعين لما يلقى عليهم من فنون وعلوم العربية، فإنَّها جاءت على ذكرها وذكر تفاصيلها، في دعاء النبيّ الأعظم ﷺ، الذي كان عبارةً عن

[١] ا لرازي، الفخر، تفسير القرآن، ج٧، ص٧٤٨؛ الطبرسي، مجمع البيان، ج٥، ص١٨٦.

[٢] سورة الإسراء، الآية: ١.

[٣] المقصود به بيت المقدس، وإنَّما ذُكر بالأقصى رمزية عن البعد، بدليل الآية التي قالت الذي باركنا حوله. للاطلاع اكثر ينظر: العلاّمة الطباطبائي، تفسير الميزان، ج١٣، ص٧.

التضرّع وتفويض الأمر إلى الله تعالى، على نصارى نجران بالعذاب والثبور نتيجة ما أحدثوه من انحرافاتٍ وشبهاتٍ حول الرسالة وصاحبها صلى الله عليه وآله وسلم، كما في قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ**﴾[١].

إنَّ هؤلاء النصارى عندما رأى كبراؤهم قدوم النبيّ مع الثلّة الخاصّة به وأهم من كانوا يهمّه أمرهم ويسيء له من أساء لهم، فهم كانوا عليًّا الذي كان يمثّل أقرب شخصٍ له وقائدَ لوائه، وفاطمة بنته وبضعته، والحسن والحسين أبناءه وريحانتيه عليهم السلام. هذا ما أجمع عليه أشهر علماء التاريخ والمفسّرون، وأصحاب الكتب الروائيّة، حيث قالوا: «إنّه لما جاء النّبي صلى الله عليه وآله وسلم، آخذًا بيدي علي بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام، بين يديه يمشيان، وفاطمة عليها السلام تمشي خلفه، وخرج النصارى يتقدّمهم أسقفهم. فلمّا رأى النّبي صلى الله عليه وآله وسلم، قد أقبل بمن معه، فسأل عنهم، فقيل له: هذا ابن عمّه وزوج ابنته وأحب الخلق إليه، وهذان ابنا بنته من عليّ، وهذه الجارية بنته فاطمة أعزّ الناس عليه، وأقربهم إلى قلبه، وتقدّم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فجثا على ركبتيه. قال أبو حارثة الأسقف جثا والله كما جثا الأنبياء للمباهلة. فرجع ولم يقدم على المباهلة، فقال السيّد: اُدنُ يا أبا حارثة للمباهلة فقال: لا. إنيّ لأرى رجلاً جريئًا على المباهلة وأنا أخاف أنْ يكون صادقًا، ولئن كان صادقًا لم يحلّ والله علينا حولٌ وفي الدنيا نصراني يطعم الماء».

وفي روايةٍ أخرى إنَّه قال لهم: «إنيّ لأرى وجوهًا لو سألوا الله أنْ يزيل جبلاً من مكانه لأزاله، فلا تبتهلوا فتهلكوا ولا يبقى على وجه الأرض نصرانيٌّ إلى يوم القيامة، فقال الأسقف: يا أبا القاسم! إنّا لا نباهلك ولكن نصالحك فصالحنا على ما ينهض به»[٢].

---

[١] سورة آل عمران، الآية: ٦١.

[٢] الشيرازي، مكارم، التفسير الأمثل، ج١، ص٢٨٩؛ الطبري، محمد بن جرير، تفسير =

على عكس ما كانوا يتصورون بأنَّ النبي سوف لا يأتي بخواصه خوفًا عليهم من العذاب، وإنَّما قالوا يأتي بالصحابة والشخصيّات الإسلاميّة الموجودة آنذاك، وعندها نباهله، فهنا ادركوا فناءهم، ونزول العذاب والغضب الإلهي بهم في حال إنْ استمرّوا بالتحدّي؛ لأنَّهم أدركوا صدقه وصدق دعوته، وخاصّة عندما جاء بمعيّة هؤلاء، وهنا تأكّدوا إنَّهم خاسرون لا محال؛ لذا اضطروا صاغرين للصلح والتنازل عن المباهلة، وبذلك يتّضح للملأ كذب نصارى نجران فيما ادّعوه وافتروه، على عكس ما أرادوه من تكذيب النبيّ الأكرم ﷺ، وتكذيب دعوته، فهذا هو المستفاد منها.

الخامسة: المعاجز التي بيّن ذكرها بالقرآن وإثباتها بالسنّة والتاريخ:

تقدم، إنَّ معجزة القرآن ليست مثبتة لنفسها فحسب، وإنَّما مثبتة لغيرها من المعاجز التي جرت على يد النبيّ الأكرم، لا إنَّها فقط جاءت لتثبت صدقه وصدق دعوته، بل إنَّها جاءت أيضًا استجابةً منه للطلبات التي قدّمت من قبل أبناء جلدته، بإنْ يأتي لهم بمعجزة، كما فعل من قبل بأتيانه بالمعاجز مع الذين سبقوهم، وهذا ما أكّده سبحانه في كتابه الكريم بقوله: ﴿**وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ**﴾[١]، وهذه المعاجز وإنْ كانت جاءت استجابةً لأبناء جلدته، فهي في عين الوقت تُعدّ كبيّنات ودلائل مؤكّدة على جميع ما جاء به النبي، فضلاً عن صدقه ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿**كيفَ يَهدي اللهُ قَوْمًا كَفَروا بَعْدَ إيمانِهِمْ وَشَهِدوا أَنَّ الرَّسول حَقٌّ وجاءَهُمُ البَيِّناتُ والله لا يَهْدي القَوْمَ الظّالمين**﴾[٢]، وليس هذا فقط بل إنَّ أعداء النبيّ ودعوته، لا يكلّون عن الحطّ من النبيّ وقدره، لدرجةٍ أخذوا يصفون معاجزه التي يأتي بها بأنَّها سحرٌ،

=الطبري، ج٣، ص١٩٢؛ النيسابوري، أبو عبد الله محمد، المستدرك على الصحيحين، ج٣، ص١٥٠؛ الرازي، الفخر، تفسير الرازي، ج٨، ص٨٥؛ الأصفهاني، الحافظ أبو نعيم، دلائل النبوة، ص٢٩٧.

[١] سورة الأنعام، الآية: ١٢٤.

[٢] سورة آل عمران، الآية: ٨٦.



وهذا هو ما بينه القرآن الكريم بقول الله تعالى: ﴿**وإذا ذكروا لا يذكرون وإذا رأوا آيَةً يَسْتَسْخِرونَ* وقالوا إنْ هذا إلاّ سِحْرٌ مُبينٌ**﴾[١].

إضافة لما تقدّم من المعاجز، **معجزة النبيّ في الإخبارات عن الغيب والمغيّبات**، ومعجزته الخالدة حافلة بذكر كثيرٍ من المغيّبات له ولغيره من الأنبياء، لا سيّما السيد المسيح (على نبينا وآله وعليه السلام والتحيّة)، كما في قوله تعالى: ﴿**وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِنْ كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾[٢]، وأيضًا ما جاء في قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ**﴾[٣]، فهذه نماذج عن الإخبارات الغيبيّة التي يحفل بها القرآن الكريم[٤]، بل حتى في السُنّة الشريفة وكتب التاريخ فإنّها حافلةٌ أيضًا بذكر كثيرٍ من المعاجز التي جرت على يد النبيّ الأكرم ﷺ، كما في المعجزة التي تم ذكرها في مصادر التاريخ، فضلاً عن السُنّة، المحدّثة عن ردّ الشمس بأمر النبيّ الأكرم ﷺ، لأجل صلاة الإمام علي عليه السلام؛ لأنّ الإمام كان مشغولاً بالحرب، والشمس قد غربت، ووقت الصلاة قد نفذ وقتها أداءً، فهنا أمر النبيّ الشمس لشروقها بعد إنْ غربت[٥]. والمعجزة الأخرى التي تطرّقوا إليها أهل الحديث والرواية في مصادرهم، هي التي قام بها النبيّ الأكرم ﷺ، عندما أراد الناس الصلاة خلفه، ولكنّهم لم يجدوا الماء لوضوئهم، فهنا وضع النبيّ يده المباركة في الإناء فجرى الماء من بين

---

[١] سورة الصافات، الآيات: ١٤-١٥.

[٢] سورة آل عمران، الآية: ٤٩.

[٣] سورة هود، الآية: ٤٩.

[٤] من أراد الاطلاع على نماذج أخرى في القرآن الكريم فلينظر: سورة القمر، الآية: ٤٥؛ وسورة الروم، الآية: ١-٥؛ وسورة يونس، الآية: ٩٢.

[٥] الكاشاني، الفيض، الوافي، ج١٤، ص١٣٩٢؛ والكليني، الكافي، ج٩، ص٢٧٩؛ والمسعودي، عليّ بن الحسين، إثبات الوصية، ص١٥٣؛ والأميني، عبد الحسين، الغدير، ج٣، ص١٢٧.

أصابع النبيّ فتوضأ به جميع من كانوا يرومون الصلاة خلفه ﷺ، فسمّيت هذه المعجزة **بـجريان الماء من بين أصابع النبيّ** ﷺ[١].

ومن هذه المعاجز أيضًا **معجزة: حركة الشجرة نحو الرسول،** وهذه أيضًا جاءت في ركاب الطلبات التي قُدمت من قبل الناس لغرض القبول والإيمان بنبوة النبيّ وصدقه فيها، فعندها جاءت هذه المعجزة ملبيةً لنداء النبي الأكرم ﷺ، والناقل والمحدّث بها كان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، في الخطبة المعروفة بالقاصعة، ومفاد هذه المعجزة أنَّ جماعةً من شيوخ قريش جاءوا ذات يومٍ إلى النبيّ محمدٍ ﷺ، وطلبوا منه أنْ يدعو الشجرة لتأتي إليه وتقف بين يديه حتى يؤمنوا بنبوته، فأمر رسول الله ﷺ، الشجرة أنْ تنقلع من جذورها بإذن الله تعالى، وتقف بين يديه، فانقلعت الشجرة بجذورها وجاءت ووقفت بين يديه، ومع ذلك لم يؤمنوا بالنبيّ ووصفوه بالساحر[٢]،[٣].

وقد ذكروا أصحاب الكتب الكلاميّة والتاريخية فضلاً عن الحديثيّة معجزةً أخرى، وإنْ اختلفوا في بعض مضامين الروايات التي نقلت هذه المعجزة، التي سمّيت بـ (**تسبيح الحصى في يدي الرسول صلّى الله عليه وآله)**؛ فقد روى عن أنس في أنَّ النبيّ ﷺ، أخذ كفًّا من الحصى فسبّحن في يده، ثم صبّهن في يد علي عليه السلام، فسبّحن في يده، حتى سمعنا التسبيح في أيديهما، ثم صبّهن في أيدينا

[١] انظر: البخاري، صحيح البخاري، ج٣، ص٣١٠؛ الراوندي، الخرائج والجوارح، ج١، ص٤٧؛ الزهيري، حسن، شرح أصول اعتقاد أهل السنّة للالكائي، ج٦٤، ص٦؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج٤١، ص٢٥٢؛ المسعودي، إثبات الوصيّة، ص١١٩.

[٢] الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، الخطبة القاصعة، الرقم، ١٩٢. البحراني، ميثم، شرح نهج البلاغة، ج٤، ص٢٣٤.

[٣] انظر: البخاري، صحيح البخاري، رقم الحديث، ٢٥١٤. والحكمي، حافظ، مرويات غزوة الحديبية جمع وتخريج ودراسة، ص٨٥٢.



فما سبّحت في أيدينا[١]،[٢].

ومن المعاجز إيضًا **شفاء المرضى وإبرائهم من عللهم:** وهذه المعجزة قد نُقلت في كتب المدرستين بلا خلاف بينهم في أنَّها حدثت مع الإمام أمير المؤمنين من قبل النبيّ الأكرم ﷺ، حيث نُقل بأنَّ النبيّ في يوم خيبر قال: «لأُعْطِينَّ هذه الرَّايَةَ رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ علَى يَدَيْهِ، يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسولَه، وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسولُهُ، قالَ: فَبَاتَ النَّاسُ يَدُوكُونَ لَيْلَتَهُمْ أَيُّهُمْ يُعْطَاهَا، قالَ فَلَمَّا أَصْبَحَ النَّاسُ غَدَوْا علَى رَسولِ الله (صَلَّى اللَّهُ عليه وآله وَسَلَّمَ)، كُلُّهُمْ يَرْجُو أَنْ يُعْطَاهَا، فَقالَ أَيْنَ عَلِيُّ بنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام فَقالوا: هو يا رَسولَ الله، يَشْتَكِي عَيْنَيْهِ، قالَ فأرْسِلُوا إلَيْهِ، فَأُتِيَ به، فَبَصَقَ رَسولُ الله (صَلَّى اللَّهُ عليه وَآله وسَلَّمَ) في عَيْنَيْهِ، وَدَعَا له فَبَرَأَ، حتَّى كَأَنْ لَمْ يَكُنْ به وَجَعٌ، فأَعْطَاهُ الرَّايَةَ».[٣]

إلى هنا قد تكلّمنا عن المعاجز الرئيسة والخالدة بخلود ما جاءت به، ومعاجز قد تخلد ذكرها مع انتهاء وقت فعليتها، ومعاجز تم ذكرها مع عدم الاختلاف في وقوها أو مضمونها ومحتواها، وإنْ اختلفوا في متنها من حيث التفصيل، ونحن لسنا معنيين هنا بالاختلافات في بعض المعاجز من حيث تضعيفها أو ردها - لأنَّها ليس من مختصات علم الكلام - كما حصل مع أهل السنّة في معجزة تسبيح الحصى بيد النبيّ، علمًا أنَّ كبار علمائهم يذهبون إلى حيث ما ذهب إليه علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، في أنَّها ثابتةٌ وواقعة. وهذا يكشف عن أهميّة هذه النبوة، كونها تمثّل قمة التكامل لدى الأنبياء، وتمثّل الخاتميّة لهم، ولما تحمله من رسالة وشريعة، لهذا لم ينقل لنا لا كتب التاريخ ولا الحديث عن أنَّ نبيًّا من الأنبياء قد حصل معه هذا الكم الهائل من المعاجز إلاّ النبيّ الأكرم ﷺ.

---

[١] المجلسي، بحار الأنوار، ج٤١، ص٢٥٢؛ الراوندي، قطب الدين، الخرائج والجرائح، ج١، ص٤٧-٦١.

[٢] الألوسي، محمود شهاب الدين الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن، ج٢٢، ص٤؛ الناجي، أحمد، صحيح معجزات النبي ﷺ، ص١٨-٢٣؛ السقار، منقذ، دلائل النبوة، ص٧.

[٣] الناجي، مصدر سابق، ص١٨. ومسلم، صحيح مسلم، حديث رقم: ٢٤٠٦.

ممّا لا شك فيه أنَّ هذه المعاجز لم تقف عند هذا العدد الذي ذكر، بل قد نُقلت معاجز أخرى عن النبي الأكرم ﷺ، لكن نحن لم نفرد لها عنوانًا خاصًا؛ لأنّها لم تنفرد بعنوانٍ قائمٍ بنفسه، وإنَّما معنونها لم يخرج عمّا تقدمها من معاجز جوهريّة وأساسيّة في قيام النبوة، فضلاً عن ذلك فإنَّ مضمونها مندرجٌ في معنونات المعاجز الأساسيّة؛ لذا سوف نكتفي بذكرها فقط، فمثلاً كالكلام مع الحيوانات الوحشيّة والبهائم والطير، وإخبار الناس بما يأكلون وما يدّخرون في بيوتهم، والبركة في الطعام، بحيث يحصل الشبع لناسٍ كُثر من طعامٍ قليل، وتكلّم الذراع المسموم معه، حينما وضع أمامه لأكله، ودعائه لعلي عليه السلام بإنْ يصرف عنه الحرّ والبرد، وعلى أثرها كان لباسه واحدًا في الصيف والشتاء، وأخباره بقتل الحسين عليه السلام، وحجر ابن عدي (رضوان الله عليه)، وأخباره ابن عباس بأنَّه سوف يُعمى في كبره، وأخباره بأنَّ الأرض أكلت ما كان في الصحيفة التي كتبتها قريش وعلقتها في بطن الكعبة ضدّ بني هاشم، وأخباره بشهادة شهداء غزوة مؤتة، وهم جعفر الطيّار، وزيد بن حارثة، وعبد اللّه بن رواحة (رضوان الله عليهم)، وأخباره بقتل حبيب بن عدي في مكة، وأخباره بالمال الذي أخفاه عمّه العباس في مكة. أخباره بعدد الأئمّة الاثني عشر، وذكرهم بأسمائهم، وأخباره بأنّ أمير المؤمنين عليه السلام يقاتل بعده الناكثين والقاسطين والمارقين، وأخباره بخروج عائشة على أمير المؤمنين عليه السلام، وصياح كلاب الحوأب عليها، وأخبار علي عليه السلام بمقتله، وأخباره بدفن بضعة منه في أرض طوس، وأخبار عمار ابن ياسر بمقتله على يد الفئة الباغية، وأخباره بانتصار العرب على الفرس، وليس هذا فقط بل إنَّه أخبر بجميع الفتن التي سوف تقع بعده، نظير ما حدث مع أبا ذر (رضوان الله عليه) في أنَّه يموت وحيدًا غريبًا، وكذا ما حدث مع عمار بن ياسر حينما أخبره النبيّ ﷺ، بأنّ آخر رزقه من الدنيا صاعٌ من لبن، وكإخباره (صلّى اللّه عليه وآله) بمُلك بني أميّة ومُلك بني العباس، وأخباره ببقاء ملك النصارى[1]، فهذا خلاصة ما ذُكر من معاجز للنبي ﷺ، في مصادر وكتب الفريقين.

[1] الزهيري، حسن، مصدر سابق، ج٦، ص٦٤؛ الشعراوي، محمد، تفسير الشعراوي، ص٧٠١؛ الزُّرقاني، محمد، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدي، ج٦، ص٥١٣؛ الزنجاني، إبراهيم، عقائد الأمامية الاثني عشرية، ج٢، ص١٨٤-١٨٧.

A Study on Prophethood (Part I)

Dr. Hatem Karim Al-Jiyashi

Abstract

Prophethood is not merely a message conveyed by the prophet to humanity; it is also an essential support upon which people rely. This necessity is dictated by reason, as it encompasses all aspects of human life—whether religious, social, political, or intellectual. Furthermore, the prophet represents the most complete and righteous individual chosen by God to serve as an intermediary between Him and humankind, guiding them back to the divine path after they have strayed. Therefore, prophethood stands as humanity's sole refuge in times of trials and tribulations, serving as a divine envoy. This highlights the profound significance of the individuals chosen by God as prophets, who attain the highest levels of spiritual perfection and moral excellence. They possess unique capabilities and rare qualities, particularly the final Prophet (s). Given the gravity of this divine mission and its role in guiding humanity, the selection of prophets rests solely in God's hands. This study seeks to explore the foundational principles of prophethood, clarify its key concepts, address misconceptions, and refute objections, providing the reader with a comprehensive understanding of this fundamental doctrine.

Keywords: prophethood, revelation, religious experience, prophetic mission, prophets.



David Hume and Immanuel Kant’s Objections to Proofs for the Existence of the Necessary Being: A Critique in Light of Mulla Sadra’s Burhān al-Ṣiddīqīn

Dr. Hamid Reza Ayatollahi

Abstract

This study aims to analyze the reasoning behind Burhān al-Ṣiddīqīn (the Proof of the Truthful), as formulated by the Muslim philosopher Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, known as Mulla Sadra. It critically examines various arguments for proving the existence of the Necessary Being—God, the Almighty—while addressing the objections raised by Western philosophers David Hume and Immanuel Kant. Where relevant, the study also references the perspectives of Anselm, Descartes, and Leibniz. The research demonstrates that the systematic critiques posed by these two Western philosophers against traditional theological arguments and their variations do not hold against Mulla Sadra’s Burhān al-Ṣiddīqīn, which is distinguished by its precision and rigor. Through a critical analysis, this study refutes the various objections that have been raised in this context, highlighting the philosophical robustness of Mulla Sadra’s argument.

Keywords: Burhān al-Ṣiddīqīn, Necessary Being, existence, Mulla Sadra, Kant, Hume.

Calling to God: A Study of Methods and Outcomes

Dr. Muhammad Kazim Hussein Al-Fatlawi

Abstract

The Islamic framework, in both its doctrinal and legislative dimensions, is comprehensive in addressing the affairs of individuals and society. Today, the Muslim community is in dire need of being reminded of this holistic system. This study argues that returning to God is the only path to rescuing the youth from confusion and deviation, serving as a barrier against the relentless assaults of misguided ideologies and materialistic trends in the modern world. The revival of the nation can only be achieved through the same means that ensured its righteousness in the past—by turning back to God, His righteous religion, His glorious Quran, and the teachings of the Infallible figures (a). This research is structured into an introduction and two main sections: the first explores the methods of calling to God, while the second examines the individual and societal outcomes of faith, highlighting both spiritual and behavioral effects. The study also incorporates scholarly perspectives to elucidate theological concepts.

Keywords: calling to God, daʿwa, faith.



The Oneness of Acts from the Perspective of Muslim Theologians

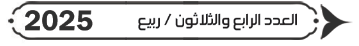
Sheikh Hassan Tarkashvand

Abstract

The oneness of acts (tawḥīd afʿālī) is an aspect of divine unicity, and Muslim theologians have presented varying perspectives regarding its nature and proofs. The Ashʿarites, under the principle that "there is no effective agent in existence except God," attribute all occurrences directly to God, asserting that all actions originate solely from Him. From their perspective, there is no causal system among created beings; rather, the relationships between phenomena are based on divine habit, perpetual coincidence, or at most, a consistent pattern. In contrast, the Mufawwiḍa (those advocating delegation) attribute all actions of creation to the creatures themselves, denying any divine involvement. By upholding the principle of causality and rejecting the possibility of a single act being attributed to two agents, they see no need to reconcile causality with tawḥīd afʿālī. Imāmī theologians, drawing from narrations of the infallible Imams (a), uphold a doctrine of causality where divine actions remain independent, while natural phenomena rely on immediate causes yet ultimately depend on God. They view God as the ultimate cause at the top of the chain of causation, with all actions linked to Him in a hierarchical manner. This is explained through distinguishing between real and preparatory (iʿdādī) causes, where natural causes merely serve as conditions for the existence of their effects, whereas the true cause (God) grants existence itself. Consequently, effects can be attributed both to God and their immediate causes. Another perspective within this framework considers causality as a form of divine manifestation (tajallī) and emanation, where every being derives its existential status and agency from a divine attribute proportional to its ontological capacity. Regarding tawḥīd afʿālī and human free will, the Ashʿarites, in their effort to uphold divine unity, deny human agency and free choice. Conversely, the Muʿtazilites, in their defense of divine justice and in an effort to absolve God from any association with evil or imperfection, advocate for human autonomy and the delegation of actions (tafwīḍ). The Imāmiyya reject both absolute determinism (jabr) and absolute delegation, adopting instead the doctrine of "the matter between two matters" (al-amr bayna al-amrayn), which maintains both divine sovereignty and human responsibility.

Keywords: unity of acts (tawḥīd afʿālī), causality, the matter between two matters, delegation (tafwīḍ), determinism (jabr), free will.



The Oneness of Divine Attributes from the Perspective of Muslim Theologians

Sheikh Hossein Rostami

Dr. Behrouz Mohammadi Monfared

Abstract

All Islamic sects agree that God possesses attributes of perfection, as affirmed by Quranic verses and Prophetic traditions. However, there is a theological debate on how these attributes relate to the divine essence. Muslim theologians have developed four main perspectives on this issue: the theory of the identicality of attributes and essence, also known as tawḥīd ṣifātī; the theory that attributes exist as additions to the essence (ziyādat al-ṣifāt ʿalā al-dhāt); the theory that the essence substitutes for the attributes (niyābat al-dhāt ʿan al-ṣifāt); and the theory of states (nazariyyat al-aḥwāl). Proponents of each view have provided various arguments in support of their position while also critiquing the opposing theories. This article examines these perspectives, evaluates the evidence behind them, and responds to objections raised against each. A detailed analysis indicates that the theory of the identicality of attributes and essence, which is widely endorsed by Shiʿa and Muʿtazilite theologians, is the most precise and well-supported. Additionally, objections to this theory are systematically addressed, and its validity is further reinforced by several Quranic verses and narrations from the infallible Imams (a).

Keywords: relationship between essence and divine attributes, theory of identicality, theory of addition, theory of substitution, theory of states.

Essential Oneness (Tawḥīd Dhātī) from the Perspective of Muslim Theologians

Dr. Jaber Mousavi Rad

Abstract

Muslim theologians have interpreted tawḥīd dhātī (the essential oneness of God) in two primary ways: the negation of any partner (sharīk) and the negation of any composition (juz’). Accordingly, tawḥīd dhātī necessitates the denial of any form of plurality, partnership, or resemblance to God. In Islamic narrations, these two aspects are conveyed through the terms tawḥīd aḥadī (absolute oneness) and tawḥīd wāḥidī (singular oneness), where the concept of God’s absolute oneness in these traditions aligns with the doctrine of tawḥīd dhātī. Muslim theologians have presented various arguments to affirm God's essential oneness. Scriptural proofs directly establish tawḥīd dhātī, particularly through the well-known "Burhān al-Tamānuʿ" (Argument from Mutual Hindrance), which asserts that the existence of multiple gods would necessitate limitations in divine power. A second rational argument holds that if multiple deities existed, they would have sent messengers of their own, whereas all prophets throughout history have exclusively preached monotheism. A third argument derives from the order and unity observed in the universe, which implies a single creator. The well-known "Burh□n al-Furja" (Argument from Separation) posits that a plurality of deities would necessitate a distinguishing factor between them, leading to an infinite regress, which is logically untenable. Additionally, two further arguments reinforce tawḥīd dhātī: the simplicity of the divine essence and the absoluteness (ṣarāfa) of God’s being, both of which inherently necessitate divine unity.

Keywords: essential oneness (tawḥīd dhātī), Islamic theology (kalām), negation of partnership, negation of composition, Argument from Mutual Hindrance (Burhān al-Tamānuʿ).

9. The process of reviewing must be run confidentially and the written notes must return to the editor in chief.
10. Reviewer’s notes recommendations must be depended in acceptance publication decision.




Guidelines of Reviewers

Journal of Al-Aqeedah takes notice on the accreditation of highly standards and equality in reviewing process. It is interesting in all procedures of reviewing process. Its essential interest is to make the scientific reviewer examining the manuscript very well according to his/her major. The manuscript must not be under the reviewer's selfopinion. Reviewer must mention the reliable notes on the manuscript and return to the journal within fifteen days and the reviewing process is doing according to the following limitations:

1. The title and its approach to the content.
2. Validity of methodology and its approach to the content.
3. The documentation of the references and its modern ones.
4. Literature review and the scientific value adding to knowledge field.
5. the manuscript meeting journal policy and the instructions of publication.
6. the research paper drawing from previous studies? Reviewers must be mentioned that to the editor in chief.
7. Reviewers must mention and clarify the abstract that describe the content of the manuscript. Here must be relevance between the content of the manuscript and its idea in Arabic and English.
8. the author explaining to scientific results depending on theory frameworks.

3- The researcher must follow amending manuscript according to editorial board notes supporting to report of scientific reviewer.

4- I have no permission to do in original research paper except to get the consent from the editor in chief.

5- I undertake in charge of any modification legally and morally in all content of manuscript. and I hereby undertake as follows:

1- My own thinking of research.

2- To be concede copyright, publication, distribution of hard and soft copies of journal to journal of Al-Aqeedah or who is authorized.

Name of the first researcher:

Institution:

Email:.................................. No. mobile:............................

The names of participants (if there are)

Signature:

Date:

To/

NO.

Sub/ Undertaking of Publication

Date:

Editorial board please to tell you that we get your manuscript (...........)

Please, fulfill the following undertaking statement form and return it as quickly as possible to be ready for the review. It is important to know that we consider the date of receiving this statement as the staring of reviewing procedures.

Director

Dr. Ammar alsagheer

Undertaking Statement

I am (...) hereby sign and my manuscript title is (..)

I undertake that:

1- A research paper is unpublished and not present to other publisher as fully or summary. The research paper must not draw from any thesis or dissertation.

2- The instructions and the morals of publication must follow as mentioning in this journal and checking the language of manuscript.

by the editorial board or the reviewers.

6) The researchers must guarantee to work accredited research papers for meeting professional criterion and highly morals without changing the outcomes.

7) The researchers must use scientific methods to get the reality.

8) The researchers must be neutral and be far of extremism of opinion and the self. She/he must be openminded to the scientific reality.

9) The researchers must be accredited systematic approaches and further evidence to prove the hypotheses and getting the outcomes.

10) Reviewers must be assured that there have no plagiarism. It needs to mention to all published works.

Magazine publishing policy

The aim of the journal is to provide equal opportunities to all researchers. It is accepted the scientific research papers according to scientific and accredited contents. Journal's sight is to be a commitment to professional morals of publication which is highly interesting to researchers and reviewers with meet the aims and visions of the journal.

The following statement of morals of scientific publication of this journal has announcements and regulations particularly and morally to editor in chief, editorial board, reviewers and researchers. This is to be meeting with principles of global morals of publication committee (COPE).

1) Editor in chief is doing to achieve follow up and initially review the manuscripts and the validity or the excuse for the publication before sending to reviewers.
2) Editor in chief is doing with editorial board and the experts to select the suitable reviewers according to the subject of the manuscript and the major confidentially.
3) Journal presents reviewers' and experts' reports for the service and supporting researchers in an artistic way, methodology and information. This is for the quality of the research process.
4) There must be a commitment to prevent discrimination against enmity, sex, social race or religion excepting non commitment research methodology.
5) Journal has a commitment never using of the ideas of researches

a- Journal tells the author that track running during one week from the date of submission.

b- Journal tells the authors' acceptance papers with accepting of Editorial Board that they will publish during expecting date.

c- Reviewers may examine the papers with modifications or additions before publication that they return to the authors.

d- Journal tells the author that manuscript meets with a refusal without necessary to reasons.

e- Each author is granted one journal from the number including his/her publication.

name, book title, translation, volume , name of the press, place of printing, year of publication.

6- Manuscript must be included a list of references and bibliographies separately from the margins. Foreign references and bibliographies must add to as a list separately from Arabic ones with interesting in order of alphabet of the names books and papers in journals.

7- Tables, graphs and portraits should be printed on independent sheets and their references must be mentioned under them with the appearance of places in the body.

8- Curriculum vitae of the new author should be provided with the manuscript with mentioning to its submission to conference or scientific symposium. It needs to mention the scientific association which may sponsor or help.

9- Research must not publish previously.

10- Manuscript must be printed on A4 sheets with CD and minimum 25 pages simplified Arabic 16 font for the body and 14 for the margins with numerating order.

11- Order of research papers in journal are according to artistic procedures.

12- Manuscrpts must be reviewed confidentially for the validity of their publication. They do not return either acceptance or not. Procedures of tracking as follows:

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Aqeedah is accepted research papers and accredited studies according to instructions of the scientific researches as follows:

1- Manuscripts should be followed rules and international standards of the scientific researches.

2- Publishable researches must be connected to the journal's main themes, namely:

a. Ancient and modern theology

b. Contemporary thought

c. Suspicions and responses

d. Al-Aqeedah library

e. Al-Aqeedah literature

3-The abstract must be in Arabic and English within one page containing the full title.

4- The first page must contain the title, the name of the authors, occupation, phone number and email.

5- The margins are in the body of each page and the sources and references at the end of the research. As for the method of writing the sources and references, it is written according to the international formula known as (Chicago) and it is as follows : Surname, author

International NO. ISSN: 2709-0841

Journal Management: 00964-7717072696

Our website : www.iicss.iq

Email: Aqeedah.m@gmail.com

Accredited number in the House of Books and

DocumentsBaghdad: 2465-2021

Position Address: Iraq – Al-Najaf AlAshraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

➢ A quarterly scientific journal concerned primarily with the matters of doctrine as well as ancient and modern theology

➢ Issued by the Islamic Center for Strategic Studies- Al-Najaf Al-Ashraf

➢ Shawwal (34) 1446 A.H.

AlAqeedah

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

(34) spring – 2025 A.D.

Shawwal – 1446 A.H.

Issued by

The Islamic Center for Strategic Studies

Committed to Religious Strategy

Al-Najaf Al-Ashraf

https://www.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com

Telephone: 00964-(07717072696)

Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex



A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

(34) spring – 2025 A.D.
Shawwal – 1446 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf



https://www.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com

